DESCARTES ESENCIAL

NO HAY VERDAD SIN EVIDENCIA

Introducción y antología por
RAMÓN SÁNCHEZ RAMÓN

MONTESINOS / ESENCIAL

DESCARTES

ESENCIAL

DESCARTES ESENCIAL

NO HAY VERDAD SIN EVIDENCIA

Introducción y antología por

RAMÓN SÁNCHEZ RAMÓN

MONTESINOS / ESENCIAL

Colección dirigida por Miguel Candel

© Ramón Sánchez Ramón, 2008
Edición propiedad de Ediciones de Intervención Cultural
Diseño Colección: Miguel R. Cabot

ISBN: 978-84-96831-60-5
Depósito legal: B-10.269-08
Imprime: Limpergraf
Impreso en España



A mi madre

Sumario

Introducción: Dios y la mirada inteligente. Esbozo de una biografía intelectual

Antología de textos

Introducción: Dios y la mirada inteligente. Esbozo de una biografía intelectual

1. Un proyecto para una vida (1618-1628)

René Descartes murió de una pulmonía, en Estocolmo, a las cuatro de la madrugada del día 11 de febrero de 1650. El 31 de marzo habría cumplido 54 años. Su vida coincide, casi exactamente, con la primera mitad del siglo XVII. Cuando nació, en 1596, Francia ensayaba una nueva política religiosa. En 1598, Enrique IV propuso, con el Edicto de Nantes, una fórmula de paz interior, convivencia religiosa y prosperidad general. En 1609, España y las Provincias Unidas de los Países Bajos firmaron la Tregua de los Doce Años. El siglo XVII podía haber sido el siglo de la paz y el progreso económico y científico.

Pero no fue así. El Rey fue asesinado por un católico fanático en 1610 y desde la defenestración de Praga, en 1618, Descartes vio su vida acompañada por la Guerra de los Treinta Años, una época de saqueos, violencia y crisis económica que duró hasta la paz de Westfalia en 1648. Para entonces Inglaterra estaba enzarzada en una guerra civil y Descartes todavía pudo ver cómo Cromwell decapitaba a Carlos I en 1649 y proclamaba una república puritana en nombre de Dios. René Descartes se había refugiado en Holanda. A finales de 1649 aceptó la invitación de Cristina de Suecia para viajar a Estocolmo. El invierno fue muy frío.

Al morir, aparecieron varios papeles inéditos, pero ninguno tan extenso ni esperado como el que los albaceas del filósofo denomina-

ron *Regulae utiles et clarae ad ingenii directionem in veritatis inquisitione*, es decir, lo que solemos llamar las *Reglas para la dirección del ingenio*. Más allá de las tesis característicamente cartesianas sobre las ideas innatas, los argumentos sobre la existencia de Dios y otras que habremos de considerar luego, el primer aspecto de su obra relevante para la historia de la filosofía consiste en haber puesto de relieve que antes de lanzarse a formular tesis es preciso preguntarse por la posibilidad del conocimiento y las garantías que tenemos de alcanzar alguna certeza. Eso significa que el método, el camino hacia el conocimiento, debe ser tema de estudio tanto como el mundo, el alma o Dios, y debe precederlos. Ninguna filosofía podrá después obviar o pasar de puntillas sobre el tema, porque cualquier lector u oyente poscartesiano le exigirá que aclare los fundamentos epistemológicos y los criterios de certeza a los que va a sujetarse.

Las *Reglas* tiene un interés especial, porque, por su carácter inconcluso, reflejan la historia de una reflexión que comenzaba en noviembre de 1618 y acababa, según parece, en 1627 ó 1628. Entre 1618 y 1620 se produjo un corte en la biografía intelectual del joven René. Se había alistado en las tropas de Mauricio de Nassau, príncipe de Orange y capitán general de las Provincias Unidas, rebeladas contra España, y estaba pasando el invierno en Breda. De momento el conflicto bélico se encontraba bajo la Tregua de los Doce Años, firmada en 1609. La tarde del 10 de noviembre conoció a Isaac Beeckman (1588-1637), físico y matemático que intentaba unir el estudio de la física con las matemáticas, e inmediatamente se entregó con entusiasmo a la misma tarea.

1.1. Dos años de sueños e intuiciones (1618-1620)

La *phýsis* aristotélica era una colección de substancias, término que en Aristóteles y en la Escolástica en general designa al individuo, el sujeto del cual predicamos propiedades. La substancia es,

pues, un sujeto que se caracteriza por la forma o conjunto de propiedades que hacen de ella aquello que es. El problema principal de la física griega y escolástica es hacer inteligible el que una substancia cambie hasta ser otra. Ahora bien, el movimiento local de un objeto tal como lo estudia la física moderna no es, en la física aristotélica, más que un aspecto secundario del cambio. El cambio que realmente caracteriza a la *phýsis* es el cambio cualitativo o, más propiamente, substancial, la substitución de una forma por otra, según la cual una semilla se convierte en un árbol o un trozo de madera en un montón de cenizas. El propio movimiento de traslación no es visto en términos de magnitudes como espacio y tiempo, sino como el cambio en la propiedad de ocupar un determinado lugar. La matematización de la física es extraña a la Escolástica, que entiende la substancia como un conjunto de cualidades no susceptibles de medida. Sólo algunos aspectos de ella lo son, y no los principales. Por tanto los fisicomatemáticos iniciaban un camino de ruptura profunda con la tradición y no es extraño que incluso los rudimentarios intentos de Beeckman deslumbraran a Descartes, el cual lo adoptó inmediatamente como maestro.

Tenía una buena formación matemática gracias a sus profesores del colegio jesuita de La Flèche, aunque tal como las había estudiado parecían una colección de técnicas para resolver problemas de cálculo, útiles para el comercio y los oficios. De sus estudios había sacado la conclusión de que, fuera de la certeza matemática, el resto del saber heredado no aportaba nada seguro. Le gustaba la poesía y tuvo alguna afición a los libros de caballerías, pero obviamente la literatura no se propone aportar conocimiento exacto y cierto sobre el mundo o Dios. Con la teología mantuvo siempre una respetuosa distancia, como algo que excede la inteligencia humana y que no es imprescindible para ser un buen cristiano y alcanzar la salvación después de la muerte. En cuanto a la filosofía, la diversidad de opiniones y las perpetuas disputas le habían dejado

una pobre impresión respecto a su capacidad para aportar certeza.

Después de estudiar desde Pascua de 1607 a septiembre de 1615 con los jesuitas, se matriculó en la universidad de Poitiers y obtuvo el grado de bachiller y licenciado en derecho en otoño de 1616[1]. Su padre hubiera querido que siguiera una carrera jurídica como él mismo, comprando alguno de los cargos de la administración provincial que estaban a su alcance, pero el joven Descartes tenía otros planes. En 1618 decidió alistarse en algún ejército lejos de su familia y país, para conocer el mundo y encontrar por sí mismo las certezas que los estudios no habían conseguido mostrarle. Así había ido a parar a Breda. Beeckman dejó la ciudad en enero de 1619 y la relación continuó por carta con bastantes altibajos. Desde noviembre de 1618 hasta finales de 1620, Descartes vivió dos años en los que parece que encontró las ideas principales de su filosofía, descubrió la geometría analítica y concibió un proyecto intelectual al que dedicó el resto de su vida.

No tenemos mucha información del detalle cronológico de esos años, pero las *Regulae* reflejan momentos decisivos de esa rapidísima y productiva evolución. Tal como apareció, el manuscrito procedía seguramente de sus últimos meses en Francia en 1627 o de los primeros en Holanda en 1628, pero parece ser el producto de varios textos anteriores y ayuda a comprender el proyecto que concibió como tarea para su vida. Se pueden separar al menos dos o tres estratos, que vienen a ser una especie de biografía intelectual de esos años.

1.1.1. Primer estrato: una *Mathesis universalis*

Algunos textos, los más antiguos, parecen considerar tan sólo las matemáticas. El texto principal de esos fragmentos es el que suele

1. No siempre conocemos bien los pormenores de la biografía cartesiana. En general, aquí aceptaremos la opinión de Rodis-Lewis (1995).

incluirse en la Regla IV como IV B, porque en alguna copia manuscrita aparece añadido al final como apéndice.

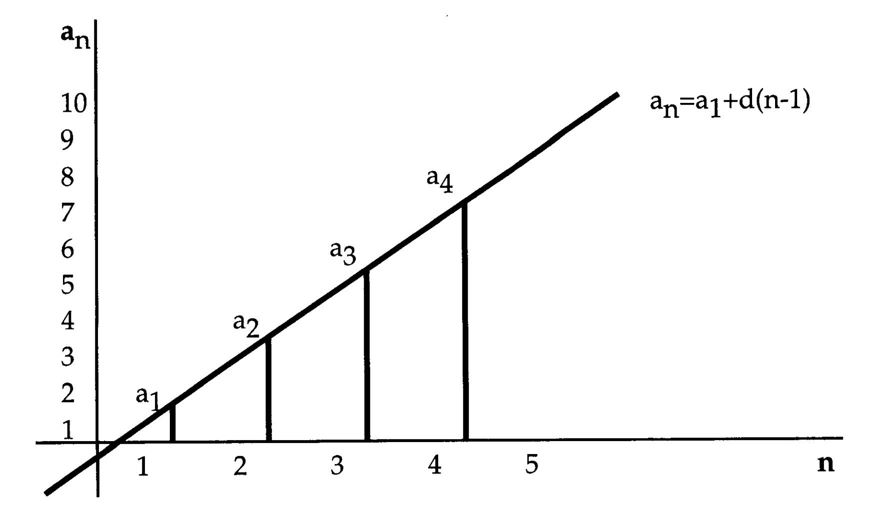
Descartes escribió que le habían atraído las matemáticas por su simplicidad y certeza, y porque tradicionalmente se las consideraba como preparación necesaria para el estudio de otras ciencias, y buscaba en ellas un saber sistemático y organizado, donde se mostrase la totalidad del camino demostrativo prescindiendo de los casos concretos a los cuales eran aplicables. Este deseo de sistema y trabazón entre los conocimientos está en el origen de las *Regulae* y originó la idea de un proyecto único, concebido y ejecutado por un solo hombre. Pensaba que el razonamiento matemático no sería posible si no tuviéramos en nosotros, por naturaleza, la simiente de ciertas verdades principales, sin las cuales seríamos incapaces de reconocer la verdad. Gracias a ellas, los grandes matemáticos de la Antigüedad han debido poseer, aunque imperfectamente, una *Mathesis* —ése es el término que usa— extraída de ese núcleo principal del conocimiento. Añade que el álgebra que algunos de sus contemporáneos estaban desarrollando parecía heredera de ese saber.

A partir de estas consideraciones, Descartes concibió una ciencia, *Mathesis universalis* o ciencia general del orden y la medida, que se refiriera a la aritmética, la geometría, la astronomía, la música, la óptica, la mecánica u otras muchas, todas ellas reducibles a relaciones matemáticas entre ciertas magnitudes. La *Mathesis universalis* no parece, por tanto, ser todavía el proyecto de ciencia universal que se dibuja en la Regla I, pero constituye, sin lugar a dudas, el núcleo primero y el paradigma sobre el cual se construirá la unidad cartesiana de la ciencia bajo un método único.

1.1.1.1. Los orígenes de la geometría analítica

No cuesta entender que la geometría analítica, capaz de fundir la aritmética con la geometría, fuera a su vez el núcleo y el paradigma de ese saber matemático unificador. En las pocas y desiguales fuen-

tes por las que conocemos sus trabajos en matemáticas, la geometría analítica no aparece claramente construida hasta la publicación de 1637, pero el mismo Descartes, en la breve autobiografía que nos da en el *Discurso del método*, parece situar su descubrimiento en estos años primeros, más exactamente en el otoño de 1619, mientras se refugia del frío en la ciudad alemana de Neuburg (Alto Palatinado). Tiene ya la idea de una *Mathesis* universal y considera que el estudio de las proporciones, en cuanto se centra en las relaciones entre valores, es un buen campo de investigación. Según narra, llevado por la propia lógica de la investigación, se le ocurrió representar los sucesivos valores de los términos de una progresión como segmentos proporcionales, con la ayuda de dos ejes de coordenadas. Los ejes son el elemento principal que permite relacionar el conjunto de los números reales con los puntos de una línea y, por tanto, equiparar líneas y funciones. Supongamos una progresión en la que $a_1=1$, $a_2=3$, $a_4=5$, etc. Es decir, cada término, a_n, se obtiene del anterior sumando una diferencia d=2. Entonces la función general $a_n=a_1+d(n-1)$ queda representada como una recta:



El desarrollo del álgebra implicaba además una buena notación que prescindiera de los valores numéricos concretos y reflejara exactamente y sólo las relaciones entre valores abstractos. Tal había de ser el lenguaje de la *Mathesis universalis*, y ya las *Regulae* contienen pasajes sobre la cuestión. Cuando la *Geometría* se publicó, Descartes ya poseía un buen lenguaje algebraico, algunas de cuyas características han sido adoptadas por los matemáticos hasta hoy mismo.

1.1.2. Segundo estrato: un método universal

En 1619, en Neuburg, Descartes estaba ocupándose de estos problemas. La noche del 10 de noviembre tuvo unos famosos sueños a los que él mismo dio una significación especial. No descubrió esa noche la geometría analítica, sino que estaba esos días trabajando en la idea. Por lo que parece, tuvo la visión de que un único método debía ser aplicable a todo el conocimiento, de modo que todas las ciencias debían ser en el fondo una única ciencia y que debía dedicar su vida a la construcción de ese ambicioso proyecto.

Descartes creyó interpretar algunos aspectos del sueño de esa noche como un mensaje aprobatorio del Cielo respecto al trabajo que estaba haciendo y a la resolución de dedicar su vida a la búsqueda de la verdad. Leyendo desde nuestro tiempo, solemos olvidar que aunque en el XVII existía una corriente atea y libertina, no era ni mucho menos mayoritaria ni siquiera entre los sabios. La posible irrupción de lo sobrenatural en la vida cotidiana era vista como algo no sólo posible sino relativamente habitual. Es el siglo de la razón y la ciencia, pero también de místicos y santos, de la espiritualidad de Port-Royal, del jansenismo o de nuevas órdenes religiosas como el Oratorio, con algunos de cuyos miembros significados tendrá Descartes estrecha relación.

La Regla I trata de la unidad del conocimiento. Todas las ciencias son una única sabiduría, porque todas ellas son producto de la misma razón humana, aunque se apliquen a objetos diferentes. Aris-

tóteles había asentado el principio contrario: cada ciencia tiene su objeto y, por tanto, le corresponden principios y métodos distintos. A imitación de las artes, donde la adquisición de una destreza no implica mayor facilidad para las otras, cada ciencia tiene su dificultad propia y produce un discurso adecuado al objeto y al grado de verdad que puede esperarse de él, pues no todos los objetos pueden ser conocidos con la misma certeza. Ésta sólo es posible en las matemáticas, porque prescinden de la realidad material de la substancia, así que es posible precisamente en tanto se prescinde de la *phýsis*. Por el contrario, la física es posible sólo en tanto se aleja de la certeza matemática y exige la consideración del cambio, que es el principio de indeterminación introducido por la materia en la substancia.

Pero Descartes traslada el protagonismo desde el objeto conocido al sujeto que conoce, de modo que las ciencias son el producto, no de la substancia que se ofrece, sino del ingenio humano en su búsqueda de la verdad. El objeto que se presenta al conocimiento no es la cosa misma, sino el objeto pensado por el sujeto. La referencia al sujeto que conoce liga las ciencias entre sí de tal modo que los conocimientos de una deben iluminar los de las otras y facilitar su adquisición, pues todas ellas proceden de las mismas facultades intelectuales.

El nuevo punto de vista tenía consecuencias inmediatas que todavía ejercen su influjo en la historia y, en general, en la manera que tenemos los occidentales de vernos a nosotros mismos. Si el conocimiento es antes que nada el producto del sujeto humano, llamaremos verdad a lo que el sujeto reconozca como tal. Es decir, el criterio de verdad descansa sobre la certeza del sujeto. De la misma manera, el error gravita también sobre el sujeto, porque no es falta de adecuación con la cosa misma, sino falsa certeza. Ahora bien, semejante perspectiva deja abierta la vinculación última entre el objeto pensado por el sujeto y la realidad extramental de la cual se supone que el conocimiento da cuenta. La reflexión sobre el método es funda-

mental y prioritaria, aunque sólo pueda fundarse en una reflexión sobre cómo construimos el conocimiento, una reflexión epistemológica que parta del sujeto.

El modelo inmediato de semejante concepción del conocimiento son las matemáticas, puesto que en ellas el sujeto encuentra en sí mismo el objeto de conocimiento y obtiene certeza de la propia evidencia de la verdad de lo pensado. Pensado un triángulo, el contenido de lo pensado es exactamente el triángulo, y enunciado un teorema, por ejemplo, que la suma de los ángulos internos es igual a dos rectos, el criterio por el que estamos ciertos de su verdad es interno al propio concepto de triángulo pensado.

La Regla III establece que no hay conocimiento verdadero si no se produce en nuestro pensar el acto fundamental por el cual reconocemos la verdad de lo pensado. No podemos llamar conocimiento a ningún pensamiento que no contenga en sí mismo la evidencia de su verdad. Conocer de memoria todos los teoremas matemáticos no me convierte en matemático, sino ser capaz de demostrar y reconocer en cada caso su verdad incontestable. Este acto fundamental de conocimiento es la intuición. Descartes dice que no hay más que dos caminos para el conocimiento: la intuición y la deducción.

La intuición es definida primero negativamente: no es el conocimiento sensorial, ni lo que la imaginación quiera componer arbitrariamente. La definición positiva es más bien una descripción de lo que ocurre cuando se produce la intuición: la mente se concentra en un contenido de conciencia y no tiene ninguna duda sobre el contenido objetivo de lo que está pensando. La intuición proporciona evidencia, presencia patente del contenido objetivo de lo intuido, y certeza, seguridad absoluta en la verdad de lo pensado. Es una especie de mirada intelectual perfectamente enfocada y clara que se apodera del objeto de un golpe, con claridad y distinción. *Intueor* significa mirar atentamente, e *intuitus*, que es el término que usa Descartes, el acto de mirar. Es, por tanto, una mirada que "intelige", una mira-

da inteligente. Pero la intuición, la mirada inteligente, compromete la voluntad y la determina en el juicio por el cual afirma la certeza. Por eso, dirá Descartes, el error no está en el momento de intuición, sino en el momento de juicio.

Con la intuición estamos en la base irreductible del conocimiento. La intuición no puede enseñarse; es la operación fundamental de la razón, por la cual se nos impone la certeza. Implica, por tanto, una mente capaz de concebir y de reconocer la verdad, lo cual no sería necesario si la mente fuera un espejo ante la realidad o una tabla rasa que recibiera pasivamente los contenidos. La mente que experimenta la certeza pone de sí misma algún tipo de saber innato, unos rudimentos de verdad que le sirven de patrón y algún tipo de operación cognoscitiva por la que reconoce la verdad. El innatismo tenía una larga tradición en la historia de la filosofía: los estoicos habían utilizado la misma expresión de "semillas de verdad" que Descartes utiliza en IV B, y el tema había perdurado de una manera u otra hasta el siglo XVII, pero en Descartes viene exigido por la epistemología de la intuición.

El conocimiento matemático no sólo procede con la intuición, sino también con la deducción, por la cual pasamos de una verdad intuida con certeza a otra cuya certeza se impone a partir de una relación de necesidad con la primera. Pero la deducción no es sino un modo de la intuición. Cuando deducimos una verdad de otra, lo que ocurre es una nueva intuición por la cual estamos ciertos no de cada una de ellas, sino de la necesidad de la relación de consecuencia. Si nos concentramos suficientemente, deberíamos ser capaces de ver en un sólo golpe de intuición una única verdad que incluyera ambas y su relación de deducción en una evidencia única. Si no somos capaces de esa intuición, por ejemplo, porque entre ambas media una demostración muy larga, en realidad no estamos ciertos de la verdad de la conclusión más que por la memoria de la certeza de cada paso. Pero eso no es genuino conocimiento, porque sólo lo hay

cuando hay evidencia y certeza actual, no cuando hay memoria de la certeza. El método es necesario porque el entendimiento humano es limitado y susceptible de error. A menudo, Descartes habla de aumentar la sagacidad, es decir, de subvenir a nuestras limitaciones para encontrar la verdad con ejercicios y observaciones psicológicas procedentes de su propia experiencia. Desde las *Regulae*, el proyecto cartesiano de saber universal y cierto deberá tener en cuenta las limitaciones de nuestra naturaleza humana.

1.1.3. Tercer estrato: la reducción de la física a la intuición

Una tercera etapa en la redacción de las *Regulae* arranca del fragmento VIII A, inserto en R VIII. En ese fragmento, Descartes se plantea la relación metodológica entre cuestiones matemáticas y cuestiones de física. Supongamos que investigamos qué curva debe tener una lente tal que los rayos que lleguen paralelos a una de sus caras se refracten de tal manera que tiendan a converger todos ellos en el mismo punto. La *Mathesis universalis* no puede explicar por qué sigue esas pautas y no otras. Si nosotros sabemos que los rayos al refractarse se comportan según una determinada relación matemática o ley de refracción, deducir dicha curva es un problema estrictamente matemático. Pero no sabemos de dónde deducir la propia ley. De la experiencia, imposible, porque la experiencia no proporciona certeza y pecaríamos contra el principio de la intuición. De las cualidades ocultas de los filósofos tampoco: lo que la concepción cualitativa de la substancia viene a decir es que la ley de la refracción es una propiedad de la luz porque la luz es así, pero no permite ni deducirla en su exactitud matemática ni relacionarla con otras propiedades generales de la materia.

Descartes propone obrar por hipótesis: por analogía con otros conocimientos sobre cómo se comporta la naturaleza, plantear hipótesis sobre el comportamiento de la luz y probar a deducir de ellas las propiedades de la refracción. Es decir, dada la ley de refracción

como premisa, la intuición permite deducir de ella la curva; pero propuesta la misma ley como conclusión, debemos buscar de qué premisas sería deducible. En el primer caso la intuición encuentra la conclusión; en el segundo caso, la intuición verifica que las premisas propuestas son adecuadas. La certeza procede en ambos casos de la intuición, pero el método procede de manera harto diferente.

Más adelante, en la *Dióptrica,* Descartes comparará el rayo de luz con la trayectoria recta generada por una pelota, igual que un punto en movimiento genera una línea. La luz se comporta como si el rayo fuera una línea geométrica, pero material y rígida. Para lo que importa, su comportamiento puede estudiarse con la correspondiente función, y la relación entre los ángulos de incidencia y de refracción puede ser expresada como una función trigonométrica. Con ese planteamiento analógico deduce tanto la ley de reflexión como la de refracción. Esta solución, además de aplicar el método de la analogía, implica una concepción mecanicista de la naturaleza. En las *Regulae* hay abundantes huellas de que en algún momento de su redacción, Descartes entendió que el mecanicismo era la respuesta a sus dificultades con la física, pero no lo encontraremos explícitamente formulado hasta *El mundo,* en 1633. Las *Regulae* quedaron inconclusas y olvidadas.

1.2. Los años silenciosos (1620-1628)

Es muy probable que las ideas principales del proyecto cartesiano procedan de esos dos primeros años, pero debieron de ser desarrolladas durante los años siguientes. Tenemos noticias puntuales de la vida del filósofo viajero entre 1620 y 1628. En noviembre de 1620 lo encontramos en Ulm. Se había alistado en las tropas del emperador Fernando II y había participado en la batalla de la Montaña Blanca, en Praga, con lo que había colaborado en la derrota y exilio de Federico V, fugaz rey de Bohemia.

En 1621 estuvo en París algún tiempo y quizás hizo algunas amistades que le durarían toda la vida, la más famosa de las cuales sería

la del P. Marin Mersenne (1588-1648). Este sacerdote de la orden de los mínimos, interesado en la nueva ciencia y científico él mismo, había estudiado en La Flèche, aunque es poco probable que su amistad proviniera de entonces, dada la diferencia de edad. Mersenne era el centro de una red de intercambios epistolares entre científicos de numerosos países y durante los años holandeses de Descartes fue su principal corresponsal e intermediario con científicos y filósofos.

Los años siguientes continuó viajando en verano y trabajando en invierno. Para entonces ya era medianamente conocido. La fama le halagaba, pero la curiosidad de los diletantes le importunaba. En ocasiones, harto, desaparece sin que sepamos dónde se refugió. En 1628 visitó a Beeckman en Dordrecht para ponerlo al corriente de su trabajo y se instaló definitivamente en Holanda.

1.3. Un proyecto con los pies en la historia

El cartesianismo no fue sólo una afortunada reacción personal a la formación recibida, sino la respuesta a situaciones e impulsos históricos concretos que enraizaban fuera de su peculiar proyecto filosófico. Desde el punto de vista social y político, el XVII fue una época de crisis, con una Europa dividida, en la que tanto la Iglesia Católica como las nacientes Iglesias reformadas redoblaron sus esfuerzos de intolerancia y control político allí donde pudieron. En esas circunstancias, los creadores de la nueva ciencia restringieron la racionalidad a la física matemática y dejaron fuera los peligrosos campos de disputa de la ética o el derecho, todo lo que exigiera la consideración de un contexto peligrosamente concreto.

Los humanistas del XVI se habían interesado tanto por temas concretos de índole local o temporal, como por cuestiones de teoría abstracta, universal y atemporal. Erasmo y Montaigne desaconsejaban el dogmatismo intelectual. Fueron practicantes devotos de la religión, pero tenían una aguda conciencia de los límites de las capaci-

dades humanas en las disputas teológicas. Montaigne creía sin angustia y aceptaba su corporalidad como algo propiamente humano que no debía desvincularse del pensamiento. La vejez, la enfermedad, el sexo, el hambre o el bienestar tienen tanto que ver con las ideas como la racionalidad de su contenido. Fue contemporáneo y amigo personal de Enrique IV y se sentía a gusto con la política de tolerancia religiosa que inspirara el Edicto de Nantes. Un escepticismo tolerante parecía ser la mejor estrategia ante la diversidad humana.

Es probable que el primer escrito que conservamos de Descartes sea un soneto anónimo a Enrique IV, escrito para la *Henriade* que se celebró en La Flèche en el primer aniversario de su asesinato. Cuando Descartes sale del colegio ha leído a Montaigne y ha celebrado al rey tolerante pero, al poco tiempo, asiste en primera línea a la Guerra de los Treinta Años. No cabía ninguna esperanza sensata de que un debate honrado pudiera resolver las diferencias o, al menos, sentar las bases de una convivencia pacífica. En 1620, salvo en Holanda, ningún poder político o religioso consideraba la tolerancia como una opción real. El tiempo exigía certezas, seguridad y un puñado de ideas claras. En la formación que Descartes había adquirido, la seguridad tenía dos fuentes de índole y contenidos muy diversos: la experiencia íntima de Dios y la intuición matemática. El resto era controversia teológica, discusión escolástica o falsas promesas de sabiduría oculta.

El objetivo declarado de los colegios jesuitas era la formación del carácter moral de los alumnos. En el contexto en que Ignacio de Loyola fundó la Compañía en 1539, ésta se convirtió rápidamente en la vanguardia del rearme moral de la Iglesia Católica frente a los nuevos tiempos. Se trataba de formar moral e intelectualmente, pero sobre todo de formar el carácter fuerte de los nuevos soldados de Cristo. Esto se hacía mediante dos instrumentos privilegiados: el ejemplo del fundador y los ejercicios espirituales.

Ignacio había dictado una *Autobiografía* en la cual narra que siendo adulto había sufrido un violento proceso de conversión y había pasado por fases alternas de incertidumbre y revelación divina. Como otros santos contemporáneos, había hablado de la experiencia mística como un conocimiento no sólo de la presencia actual de Dios, sino de su naturaleza e incluso de la naturaleza física de la creación. Ese conocimiento ocurría en la intimidad de la conciencia, era una experiencia personal que proporcionaba evidencia inmediata y certeza absoluta, aunque era por naturaleza incomunicable porque desbordaba a las facultades comunes del ser humano.

Sin embargo, era característico de Loyola haber desarrollado los Ejercicios Espirituales, un método compuesto de un catálogo de reglas y un programa de meditaciones que pretendía llevar a cualquier practicante a una crisis similar. El texto admite modulaciones a la hora de impartirlos, de modo que pueden adecuarse a la edad o necesidades individuales de los jóvenes estudiantes, y los estudiantes de la Compañía eran sometidos cada año a la experiencia. Descartes, pues, fue educado desde los once hasta los dieciocho años en la meditación y la introspección, y en la certeza de que hay un Dios cuya naturaleza supera absolutamente la naturaleza humana, pero con el que es posible tener un encuentro en la intimidad de la conciencia, fuente de certeza inmediata y absoluta.

La certeza incomunicable que el encuentro con Dios proporciona es el patrón incontestable de toda certeza y no está sujeta a la mediación del dogma o de la jerarquía, conocimiento que viene de fuera y que se acata sin discusión pero sin evidencia. Quizá Descartes pensaba, como Montaigne, que en realidad las religiones positivas, y por tanto las diferencias teológicas que tanta sangre habían costado, eran superficiales y bastaba con mantener dócil y prudentemente aquella en cuyo seno se había sido educado por nacimiento. Por el contrario, la certeza personal de la experiencia mística es inefable e incomunicable, pero está al alcance tan sólo de unos pocos, así que no sirve

para la certeza científica, que debe ser por definición comunicable. Esta segunda certeza tan sólo se encuentra en las matemáticas.

La evidencia matemática es un reflejo profano de aquella otra evidencia mística: ocurre en el interior del sujeto, es un encuentro personal con la verdad y proporciona certeza. Pero tiene la ventaja de que, no siendo su objeto Dios mismo, es comunicable. El joven Descartes parece vivir su propia conversión a la ciencia según un patrón ignaciano. Encerrado en la habitación caldeada de Neuburg, retirado del mundo, tiene en los sueños su momento de confirmación divina y, como Ignacio a Montserrat, promete una peregrinación a Loreto; como en los Ejercicios Espirituales, intenta sistematizar en las *Reglas* el método que lleva a la verdad y muestra en las *Meditaciones* el ejercicio de su propio camino hacia Dios; además, al modo de la *Autobiografía*, el *Discurso del método* busca la última justificación de su filosofía en su propia biografía, pues si la búsqueda de la verdad, divina o humana, es un camino personal hacia la intimidad de la conciencia, no puede realmente enseñarse, sino tan sólo dar cuenta de la propia experiencia y esperar que cada uno la reproduzca.

Así, Descartes se sitúa en la encrucijada de su tiempo, no tanto con una respuesta frontal al escepticismo de Montaigne, ni como una vuelta al dogmatismo teológico, sino en una sofisticada posición entre dos modos de la certeza, una absoluta, pero incomunicable y que no puede producir ningún dogmatismo, ninguna bandera de enganche para la guerra, y otra a la medida humana, comunicable, útil y al alcance del sentido común universal, pero que no es en realidad —como veremos— más que una hipótesis, una fábula, cuya fundamentación última está en la voluntad creadora de Dios.

2. Los años decisivos (1628-1637)

En ningún sitio, dijo Descartes, se podía encontrar más libertad y

mejores circunstancias para trabajar con tranquilidad que en Holanda. Estuvo en París tres veces, generalmente para ocuparse de la publicación de sus libros, pero habla siempre de sí como residente en los Países Bajos, y esos desplazamientos no tienen nada que ver con los inquietos viajes de su juventud.

A partir de 1629 podemos seguir bastante bien sus intereses y evolución a través de un epistolario muy rico, principalmente con el P. Mersenne. En coherencia con su concepción de la unidad del conocimiento, el proyecto exigía una fundamentación metafísica. En julio de 1629 pensaba dedicar dos o tres años a un pequeño tratado, pero por las mismas fechas le llegan noticias del revuelo causado en Roma por la observación de cuatro parhelios o falsos soles en torno al Sol y decidió redactar una explicación natural a esos y otros sucesos que parecían fruto de una deliberada intervención divina. El propósito fue ganando envergadura hasta planear un tratado que explicara todos los fenómenos de la naturaleza, lo que equivale a decir toda la física.

Mientras, sigue meditando sobre metafísica. Tres cartas de 1630 contienen los textos más explícitos que Descartes escribió sobre la tesis de la creación de las verdades eternas. Se trata de una tesis fundamental; sin embargo, ni el *Discurso* ni las *Meditaciones* ni los *Principios* la incluyen explícitamente. Está en ellos, pero para darse cuenta es preciso saberlo y conocer previamente la tesis mantenida por Descartes. La tesis de la creación de las verdades eternas supone un Descartes íntimo, casi secreto, si juzgamos por el poco interés que tuvo en hacerla claramente explícita en su obra publicada, y que niega la tesis del racionalista dogmático capaz de conocer la verdad absoluta sobre Dios, sobre sí mismo y sobre la estructura racional de la naturaleza. Hay oculto un Descartes privado, más místico que racional y más profundamente religioso que libertino.

2.1. La tesis de la creación de las verdades eternas (1630)

Descartes no inventa el tema ni la denominación de verdades eternas. Los debates sobre su naturaleza, origen y validez se originan a partir de la concepción cristiana de un Dios creador omnipotente, pues la noción de omnipotencia genera contradicciones sobre lo que Dios puede hacer y el contenido de todas aquellas verdades que son intuidas como necesarias en sí mismas, como las verdades matemáticas o los principios lógicos. ¿Limita la lógica la omnipotencia divina? En Descartes son verdades necesarias aquellas semillas de verdad que Dios ha puesto en nosotros y sin las cuales no es posible el conocimiento, e incluyen las matemáticas y los principios lógicos, pero también las leyes fundamentales de la física y quizás algunos principios éticos. Están en nosotros y son intuidas como evidentes, necesarias y eternas.

Ahora bien, si están en nosotros, son alguna cosa, no son una nada, luego deben depender de Dios no sólo en cuanto están en nosotros, sino en su propio contenido objetivo, no sólo en su existencia en nuestra mente, sino en su esencia. Su existencia depende de un acto creador de Dios, como cualquier otra existencia, incluida la nuestra. Esta relación con Dios creador las dota de un contenido tal, y a nosotros de un entendimiento tal, que se nos presentan a la intuición como verdades eternas y necesarias. En consecuencia, Dios podría haber creado otras verdades, pues no son necesarias en el sentido de que su verdad sea independiente de la voluntad divina. Podría haber hecho, por ejemplo, que los radios de una circunferencia no fueran iguales, pero no lo ha hecho.

Sin embargo, si son eternas, parece que, una vez creadas, la omnipotencia divina quede determinada de tal manera que ya no pueda cambiarlas. Pero es una manera de ver la cuestión a partir de la experiencia humana, donde primero el entendimiento concibe y luego la voluntad determina. Dios no es Júpiter, no está en el tiempo, en Dios no hay prioridad lógica ni temporal del entendimiento respec-

to a la voluntad, sino un único acto simple por el que piensa y quiere. La tesis de la creación de las verdades eternas no se entiende más que a partir del concepto mismo de Dios como ser necesario, de infinita potencia e infinito entendimiento, inmutable y simple, creador sin que eso signifique mutabilidad. Podemos entender que Dios existe necesariamente y la perfección infinita de sus atributos, pero nos supera de tal manera que, si intentamos abarcarlo desde la finitud de nuestro entendimiento, caemos en contradicción y nos sumimos en la perplejidad.

La cuestión no ha perdido actualidad en absoluto, aunque sea planteada en otros términos: las leyes de la lógica, —son necesarias o son las que el ser humano tiene— Es cierto que las pensamos como necesarias, pero tanto podemos creer que lo son por ellas mismas, como que las pensamos necesarias porque son las nuestras, fuera de las cuales no podemos pensar; tanto podemos pensar que la certeza matemática tiene un genuino fundamento lógico, como que es un producto psicológico de —por ejemplo— la evolución de la especie.

2.2. *El mundo* (1633)

No llegó a publicar en vida el tratado sobre la naturaleza que había prometido. Escrito en francés, tenía como título general *El mundo* y constaba de dos partes diferenciadas: el *Tratado de la luz* y el *Tratado del hombre*. Hay dudas sobre si Descartes daba realmente por acabado el tratado o aprovechó la condena a Galileo en 1633 para librarse de una promesa que le pesaba. En el libro, Descartes construye la metafísica que hace posible la nueva física. Galileo se dedicaba al análisis pormenorizado de cuestiones concretas como la caída de graves, hasta establecer la fórmula matemática que la rige, pero Descartes habló con desdén del trabajo de Galileo porque contestaba a Aristóteles en cuestiones concretas, en lugar de establecer principios generales que contestaran en bloque los principios mismos de la física escolástica.

El mundo presenta un modelo capaz de explicar todo lo que es observable a partir tan sólo de materia y movimiento, como una máquina que se comporta en función de la forma de sus piezas y la manera de combinar sus movimientos. A partir del capítulo 6, Descartes propone al lector que le acompañe en un viaje hipotético fuera del mundo real para observar, como en la narración de un mito cosmogónico, cuál ha podido ser la formación de otro universo que, sin embargo, coincidiría con el nuestro de cada día en el aspecto final que ofrecería a la experiencia. La fábula que Descartes construye se presenta, pues, como hipótesis que guarda con la experiencia una relación explicativa: si el mundo fuera como yo lo narro, las cosas serían como la experiencia nos dice que son; aunque, en realidad, yo no sé si el mundo es así.

La ventaja del modelo está en su fuerza predictiva, es decir, en la capacidad de deducir los hechos a partir de unos pocos elementos y de tal manera que podemos esperar que sigan leyes matemáticas. El libro comienza separando las cosas de las sensaciones que producen. Las sensaciones son "lecturas" hechas por el pensamiento de lo que son propiedades de la materia y no tienen por qué ser semejantes a ellas. La materia cartesiana es simplemente la extensión en tres dimensiones, uniforme, impenetrable, pero divisible en partes, caracterizada por las propiedades que describe la geometría del espacio. Pero no hay en *El mundo* una fundamentación de esa reducción. Se limita a señalar que no hay conocimiento distinto de las propiedades cualitativas, mientras que sí lo hay de la extensión, única propiedad a la que es aplicable un tratamiento matemático. Por tanto, la extensión es la única base para la ciencia.

La reducción de la realidad a su extensión comporta la negación del vacío. El vacío, si tiene extensión, es alguna cosa y, por tanto, es materia, no puede existir como vacío. Pero, además, la materia-extensión está fragmentada en partículas inobservables, de tama-

ños distintos, algunas de las cuales son tan sutiles que llenan todos los intersticios sin dejar vacío alguno. El universo está lleno de esta materia-extensión sin que sepamos si tiene o no límites. Descartes duda en calificarlo de infinito y dice que su extensión es indefinida. Los objetos son figuras rigidificadas, impenetrables, cuyas diferencias no son otras que las que se deducen de su naturaleza geométrica como figuras.

Esta materia, continua aunque corpuscular, está en movimiento por voluntad divina. Hay una cantidad de movimiento constante que agita las partículas según tres leyes que Descartes enuncia. La primera y la tercera ley vienen a ser el principio de inercia, mientras que la segunda es la ley de conservación de la cantidad de movimiento. Un cuerpo observable tal como se presenta a la experiencia es una configuración de partículas que viajan juntas por inercia, mientras nada se lo impida. En la física cartesiana no hay lugar para la noción de fuerza y toda acción se ejerce siempre por contacto. El peso o la luz son empujes mecánicos provocados por el movimiento general del universo. No habiendo espacios vacíos, aunque el movimiento natural sea en línea recta, el movimiento general de semejante máquina debe provocar necesariamente movimientos circulares, pues nada puede ocupar otro lugar si previamente no desplaza lo que en él había. Así, el mundo se organiza naturalmente en una serie de vórtices o torbellinos que distribuyen las partículas según su tamaño, generando diversos sistemas solares donde la sutil materia del centro forma una estrella y el resto gira alrededor. *El mundo* es decididamente copernicano, materialista y determinista, pero el mundo depende de la voluntad divina que lo mantiene en movimiento.

3. El "fluorit" cartesiano (1637-1641): el *Discurso* y las *Meditaciones*

3.1. *Discurso del método para conducir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias. La Dióptrica, los Meteoros, la Geometría* (1637)

Desechada la publicación, el filósofo tenía otros proyectos posibles. Había escrito a Mersenne que su tratado sobre el mundo incluiría la luz como tema principal. Desde las *Regulae* sabemos que la óptica le interesa especialmente porque, como hemos visto en el fragmento VIII A, es un ejemplo excelente de las dificultades que presenta el paso de la *Mathesis* a la física. En 1635, Descartes piensa en publicar los *Meteoros* y la *Dióptrica*. Por fin, sin nombre de autor, con fecha 8 de junio de 1637 en Leyden, se publicó el *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. La Dioptrique, les Météores, la Géométrie*, que abreviadamente será conocido como los *Ensayos*. Tradicionalmente, ésa se considera la fecha simbólica del nacimiento de la Modernidad en la historia de la filosofía.

Vista desde el proyecto cartesiano, la reunión de esos tratados no es casual. El *Discurso*, que no fue concebido como un prólogo sino como un tratado más, sienta las bases del método y de la metafísica que fundamenta lo que sigue: la *Geometría* muestra la intuición matemática y el modelo de toda certeza; la *Dióptrica* forma parte del original proyecto de *Mathesis universalis* y los *Meteoros* son un ejemplo de física mecanicista. Veremos primero las cuestiones relativas al método; después, el *Discurso* en su conjunto.

3.1.1. El método del *Discurso*

Descartes insistió a Mersenne en que había titulado el primer ensayo *Discurso* y no *Tratado* intencionadamente, pues no se proponía una explicación sistemática del método, ni enseñar a practicarlo, sino mostrarlo en su aplicación a los temas de los ensayos que le siguen, probando por los resultados la bondad de la práctica. De

hecho, añadió, no era posible reducirlo a una técnica mecánica, sino que consistía más bien en la práctica. Todo el mundo puede hacerlo, puesto que el buen sentido, declaraba solemnemente en la primera frase, es la cosa mejor repartida. La razón argüida suena como una ironía sobre la estulticia de muchos: todo el mundo está contento con lo que tiene. La frase es un eco casi literal de Montaigne[2], así que no hay duda de que el *Discurso* es una respuesta al escepticismo del siglo anterior. Con o sin ironía, Descartes publicó los *Ensayos* deliberadamente en francés para ponerlos al alcance de la mayor cantidad posible de público, aunque es dudoso que al menos la *Geometría* pueda ser considerada un texto al alcance de mucha gente.

En sentido estricto, Descartes dedica al método tan sólo la segunda parte de las seis que componen el ensayo y lo reduce a cuatro preceptos, tan generales que difícilmente podía esperarse que nadie, pertrechado con ellos como toda metodología, pudiera obtener fácilmente conocimiento cierto. Para un francés de 1637, la idea de que era preciso un método para la investigación de la verdad no era precisamente una novedad. Lo novedoso del *Discurso* era que, retomando las reflexiones de las *Regulae*, situaba la intuición en el centro del conocimiento, aunque la inversión del punto de vista que esto suponía no fuera evidente en las pocas líneas del precepto primero. Será preciso esperar a la cuarta parte y a las *Meditaciones* para ver en la metafísica sus efectos. Descartes sitúa en la naturaleza humana el acto fundamental de la racionalidad, por tanto no hay ser humano que no sea capaz de evidencia racional. El que entiende una cosa con claridad y distinción la entiende en todo lo que contiene —claridad— y no deja nada fuera de ella ni incluye nada que no le pertenezca —distinción—. El segundo y el tercer precepto son generalmente conocidos como el del análisis y la síntesis, aunque Descartes no usa esas expresiones.

2. Libro II; capítulo XVII: *De la presunción.*

Supongamos una cuestión en términos de lógica contemporánea, modelo estilizado de lo que es una deducción matemática, en la cual nos presentan una serie de premisas y nos proponen probar una conclusión. El proceso que seguimos consta efectivamente de dos partes: un primer trabajo de investigación en el que analizamos lo que se nos propone hasta que alcanzamos una intelección clara y distinta de las premisas y sus relaciones con lo que debemos probar. Sólo entonces somos capaces de iniciar un segundo proceso inverso en el que podemos decir que reconstruimos la conclusión paso a paso. Numeramos, además, cada línea para estar seguros de haber dado todos los pasos necesarios, lo cual coincide con el cuarto precepto cartesiano. Es obvio que cada paso exige un ejercicio de intuición por el que vemos con evidencia lo que se dice en cada línea y los lazos deductivos que la unen con la anterior. La necesidad de justificar el lazo a través de una regla previamente establecida es un requisito actual que no nos evita haber de entender siempre el camino deductivo: no hay un mecanismo que decida por nosotros cual es la regla idónea; de hecho una deducción admite diversos caminos.

El ejemplo pone de relieve tanto el papel de la intuición como los problemas de la limitación de nuestro entendimiento, pues la necesidad de numerar y regular los pasos deductivos viene a suplir la incapacidad para ver de un solo golpe de intuición la necesidad que une las premisas con la conclusión. Como es sabido, cualquier ejercicio de este tipo es sustituible por una única proposición tautológica con forma de condicional, cuyo antecedente es la conjunción de las premisas y el consecuente la conclusión. Un entendimiento suficiente podría ver de un solo golpe de intuición la verdad necesaria de cualquier proposición de este tipo, pero para los seres humanos la necesidad de ese precepto cuarto es un ejercicio de humildad.

Además, pone de relieve que el camino de la investigación y el camino de la demostración no son necesariamente el mismo. En el caso del razonamiento matemático, ambos coinciden en que la materia

estudiada tiene un orden que le es propio y el entendimiento no hace sino, primero, descubrir y, después, adecuarse al orden propio de la materia y del proceder del entendimiento, porque Dios lo ha puesto en nosotros para que podamos conocer esas mismas verdades que Él ha creado. Por eso los problemas matemáticos serán, como había escrito en R XII, cuestiones entendidas perfectamente.

El precepto tercero añadía que, en caso de que no haya un orden que se presente como natural, debemos crearlo nosotros, imponerlo a la materia. Luego daremos razón de esa observación, que debía de resultar confusa para los lectores, pero que se hacía eco de las dificultades de aplicar el modelo de la investigación matemática a la física.

3.1.2. El discurso del método

Al extraer los cuatro preceptos —como tantas veces se hace—, dejamos de situarlos en el contexto en que Descartes quiso publicarlos. El *Discurso* adoptó la forma de una autobiografía escrita en francés. Descartes estaba huyendo deliberadamente de los esquemas formales de los escolásticos y no menos de los tratados esotéricos de herméticos y rosacruces, pero no improvisaba sus modelos. Desde la invención de la imprenta y la traducción de la Biblia al alemán por Lutero, existía una abundante producción editorial en lenguas vernáculas, novelas y poesía, libros de piedad, pero también tratados y algunas autobiografías.

En la justificación que la parte primera hace del recurso biográfico se entrelazan diversos argumentos. Como argumento primero dice que expone los caminos que ha seguido hacia la verdad para que todo el mundo pueda juzgar sobre sus opiniones y, sabiendo las ajenas, instruirse y corregir sus propios defectos. Pero eso serviría para cualquier exposición de sus resultados, no necesariamente para una exposición autobiográfica. Añade que se propone mostrar su vida como en un cuadro, lo cual quiere decir: no explicando,

sino narrando, como una fábula, añade, sin usar instrumentos retóricos para hacer verosímil una argumentación.

La propia materia exige el recurso didáctico. Descartes ha situado en el centro del conocimiento la intuición, la cual no puede enseñarse. En la intuición experimentamos la evidencia nacida en la interioridad de la conciencia y confiamos en que todo el mundo sea capaz de ella y podamos hacernos entender, aunque no haya manera de señalar esa experiencia desde fuera. El referente de nuestras palabras está en el interior de la conciencia y, por tanto, hay una parte del camino que nadie puede hacer por nosotros; ahora bien, cuando lo encontramos, el camino se justifica a sí mismo, como se justifica la evidencia en la certeza. Así que la única posibilidad es exponer el propio camino y esperar que el sujeto se reconozca en él y encuentre su propia vivencia del conocimiento.

El *Discurso del método* tiene, pues, un título exacto, porque todo él corresponde al método en su despliegue hacia la verdad y se justifica a sí mismo por los resultados. Por tanto, los cuatro preceptos no son sino un momento de la exposición y resultan incomprensibles o triviales fuera de contexto. En la sexta parte hace una rotunda defensa de la necesidad de la experiencia en la investigación física y en los ensayos siguientes, encontramos modelos y reglas de aplicación metodológica para las ciencias correspondientes. Por ejemplo, la *Geometría* se abre con la explicación de los fundamentos de la geometría analítica, algunas indicaciones sobre la notación algebraica y los procedimientos para construir y resolver ecuaciones. En la *Dióptrica* se demuestran las leyes de la reflexión y la refracción aplicando el método propio de la física que se había explicado en el fragmento VIII A de las *Regulae*, comentado más arriba. En los *Meteoros*, la explicación del arco iris no se hace según el orden de las razones u orden de la demostración, sino que Descartes explica el camino experimental que le ha llevado a establecer su naturaleza. Volveremos a esta cuestión al final, cuando nos ocupemos de los *Principios de la Filosofía*.

3.2. *Meditationes de prima philosophia* (1641)

Descartes había depositado muchas esperanzas en los *Ensayos*. El libro no fue un éxito editorial, pero produjo una abundante correspondencia. Se vio envuelto en algunas polémicas que lo irritaban y consiguió algunos seguidores decididos, como Regius (Henri De Roy) del que andando el tiempo hubo de distanciarse. Le interesaba especialmente la reacción de los jesuitas, pues, dando por perdida la batalla por ser aceptado en las universidades, dominadas por el escolasticismo, confiaba en que aquellos lo adoptaran e incluyeran sus enseñanzas en los colegios de la Compañía. Pero la percepción más evidente fue que la metafísica, tan sólo esbozada en la cuarta parte, necesitaba ser publicada in extenso, y ya en 1638 hablaba de escribir un tratado, lo que serán las *Meditaciones metafísicas*.

Sabía que entraba en un terreno que las Iglesias consideraban como propio, así que antes de darlas a publicar, decidió someterlas al criterio de unos cuantos y solicitar objeciones, para tener ocasión de explicar cuidadosamente todo aquello que pudiera resultar confuso o dudoso. A lo largo de un año recibió y contestó objeciones que fueron anexadas al manuscrito. En agosto de 1641 se publicaba todo, en latín, con un título que Mersenne había propuesto: *Meditationes de prima philosophiae, in quae Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur*.

Esta vez la publicación fue un éxito. El rector de la universidad de Utrecht, Voetius, propuso una condena del cartesianismo bajo la acusación de ateísmo, iniciando una polémica que durará años y de la que Descartes acabará más que hastiado. En 1643, Descartes publicó una *Epistula ad Gisbertum Voetium* y en 1645 una *Carta apologética al Consejo de la Ciudad de Utrecht*, al tiempo que iniciaba una polémica con Regius, cuyas opiniones desautorizó públicamente. Más adelante, en 1647, la universidad de Leyden lo acusó de pelagianismo. El mismo año salió una traducción francesa bajo el título de *Méditations métaphysiques touchant la philosophie première, dans les*

quelles l'existence de Dieu et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme sont démontrées. Con toda seguridad la traducción fue repasada por Descartes antes de su publicación.

Las *Meditaciones* son un texto realmente original en la literatura filosófica. Están escritas a modo de narración del camino interior que el autor ha seguido en sus meditaciones. Si hay algún texto cartesiano en el que la impronta ignaciana sea evidente es éste, en el que el filósofo parece llevar a cabo, incluso en el título, algo así como unos ejercicios espirituales de contenido filosófico. Pero la narración de este camino hacia Dios es tanto un camino de descubrimiento personal como un camino de deducción racional, donde cada tesis es construida como un descubrimiento del que es posible dar cuenta con la argumentación. La verdad filosófica no se contenta con la iluminación, sino que debe ser validada por la exposición probatoria y comunicable en palabras. En las *Meditaciones* coinciden ambos caminos, la narración del descubrimiento con la invitación al lector a seguirlo, y el camino de la prueba que exige argumentos discutibles públicamente.

3.2.1. La primera meditación y la duda metódica

La primera meditación parte de la experiencia del error y la desconfianza hacia todo el conocimiento que no haya sido cuidadosamente examinado. Al menos una vez en la vida es preciso repasar nuestras opiniones si queremos buscar un fundamento firme. El instrumento metodológico es la desconfianza, por la cual rechazará, al menos provisionalmente, todo aquello que pueda ser objeto de la más mínima duda, por rara o artificiosa que parezca. Por tanto, la duda no es, como era en Montaigne, un punto de llegada, una afirmación final de escepticismo, sino un punto de partida para la búsqueda de una verdad que soporte la desconfianza. La duda cartesiana no es una tesis sobre el conocimiento, sino un método para superar el escepticismo.

Descartes aplica la duda, no a los contenidos propiamente dichos, sino a su legitimidad, en un camino progresivo que va desde la experiencia sensorial hasta las verdades puramente ideales de las matemáticas. El primer tipo de conocimientos es aquel que proviene de la experiencia sensorial. Descartes lo rechaza con dos argumentos. El primer argumento es la experiencia común del error. Si otras veces hemos creído estar seguros de algo y luego hemos descubierto que estábamos equivocados, no podemos fiarnos de nuestro convencimiento y es posible que estemos también equivocados en todos los otros casos.

El segundo argumento alega que no podemos distinguir el sueño de la vigilia. Las imágenes sensoriales pertenecen a nuestra vida psíquica, pero se presentan con unas características tales, que parecen estar remitiendo a una realidad extramental de la cual la experiencia es una copia o imagen. A eso llamamos objetividad. Ahora bien, en los sueños y en otras experiencias se forman imágenes que poseen la misma característica de realidad u objetividad que las que creemos verdaderas; luego la objetividad no es una correspondencia real con las cosas, sino una característica de determinados hechos mentales que llamamos sensaciones. Que podamos tocar, oler, ver o experimentar no dice que haya algo extramental que sea tocado, visto u olido, sino que se da la sensación de tocar, ver u oler. Las posibilidades que la ciencia actual plantea al desarrollo de lo que llamamos "realidad virtual" hace familiar el argumento.

Todo idealismo posterior sale de esta llamada de atención cartesiana por la cual la sensación deja de ser la marca del encuentro con las cosas para ser un modo de la vida mental. Sin embargo Descartes añade a continuación un argumento para defender que puede haber una última relación entre las sensaciones y alguna hipotética realidad extramental. Nosotros no somos absolutamente libres de crear la sensación, sino que se nos impone, lo cual parece exigir un origen distinto. El argumento tiene dos momentos. En primer lugar,

aunque la sensación se origine en nosotros, no inventamos los elementos últimos con que la construimos; éstos se nos imponen y lo que nosotros hacemos es reordenarlos. Por ejemplo, no hemos inventado el color, pero una vez dado, puede ser que lo usemos —como hacen los pintores— para producir lo que llamamos experiencia.

En un segundo momento, aunque admitiéramos que también el color procede de nosotros mismos, la sensación está sujeta a unas condiciones de posibilidad mucho más amplias que de ninguna manera dependen de la experiencia. Cualquier imagen está sujeta a relaciones geométricas y numéricas. Ahora bien, las verdades de esta índole son independientes de las cosas a las que se aplican. Luego hay un ámbito de verdad que se salva de la duda de los sentidos.

Por tanto, cuando a continuación Descartes ataque también la certeza matemática, el objetivo último es negar radicalmente el conocimiento del mundo exterior por la sensación. La certeza matemática, incluso cuando es auténtica certeza, es dudosa, porque no sabemos cómo nos ha hecho Dios omnipotente. Dios es, de momento, una hipótesis, puesto que su existencia no ha sido probada, pero como hipótesis plausible sirve de fundamento para la duda. Como la imagen de un Dios que nos hace constitucionalmente engañados podía resultar dura, Descartes habla de un genio maligno, un ser engañador que tiene poder suficiente sobre nosotros para procurarnos siempre el engaño.

3.2.2. El *cogito* y la meditación segunda

No podemos salir de nosotros mismos para comprobar la certeza de nuestras certezas. La meditación primera nos deja en una terrible soledad. Descartes pide, al comienzo de la meditación segunda, una sola certeza que le permita comenzar por algún sitio, y todo lo que tiene son pensamientos. Pensamientos o ideas son todo: las matemáticas, las tesis metafísicas, pero también el dolor, las emociones, las sensaciones de las cosas y de mi propio cuerpo, los sueños y la

memoria, etc. Si me duele una parte del cuerpo, el dolor es real, aunque pueda dudar de la existencia de mi cuerpo fuera de mi pensamiento. De la actualidad de los pensamientos no puedo dudar. Por tanto, mientras haya pensamientos, yo, aquel que piensa, existo necesariamente. Incluso si estoy engañado en todo lo demás, mi engaño es pensamiento y, por tanto, exige mi existencia. Por consiguiente, yo pienso, yo existo. Esa afirmación soporta toda duda, pues el mismo dudar es pensar y me exige.

En el *Discurso* Descartes enuncia esta primera verdad en forma de deducción lógica: pienso, luego existo. Pero se trata de una formulación engañosa, como repitió cada vez que alguien le discutió el silogismo. No pretende ser un silogismo, sino la expresión de un único acto por el cual descubro con absoluta evidencia que yo estoy aquí. Es un acto de intuición pura, en el sentido en el cual sabemos, desde las *Reglas*, que es el acto fundamental de conocimiento; un acto de intuición radical, porque se justifica a sí mismo, sin que quepa ni exija otra verdad de la cual ser deducido ni pueda ser analizado en otras verdades más simples. Este descubrimiento del yo es, junto con la soledad del pensamiento, el segundo momento fundacional de la conciencia moderna, y tiene una serie de consecuencias que llevan hasta la moderna discusión sobre la conciencia animal, el dolor y los derechos de los animales, entre otros muchos temas.

Supongamos la sensación de dolor. El dolor es un hecho psíquico, una experiencia del pensamiento. Por supuesto, el dolor no está en la espada y, si miramos lo que ocurre en el cuerpo, encontraremos la herida, los tejidos rasgados, la excitación nerviosa, pero tampoco allí encontramos el dolor. El dolor está, sin lugar a dudas, en la conciencia, por eso la anestesia que nos duerme no evita ni la herida ni los tejidos rasgados, sino la conciencia del dolor. Ahora bien, no tiene sentido decir algo así como: "Fue un dolor espantoso, yo no me enteré, pero fue un dolor espantoso". Si no te enteraste, no hubo dolor. Es decir, la conciencia del dolor implica necesariamente un suje-

to que lo sufre. El yo cartesiano, por tanto, no es exactamente un pensamiento junto a otros en el cual tomemos conciencia de que existimos, sino un presupuesto del pensar: no hay percepción, no hay emociones, no hay duda, deseos, conocimiento ni pensamiento matemático que no llevé en sí mismo al sujeto pensante.

Este descubrimiento tuvo efectos fulminantes en la manera de vernos a nosotros mismos: somos, y ése es el primer fundamento del pensar. Pienso porque soy, y sé que soy porque pienso. De esta autoconciencia, la posteridad cartesiana sacará la conclusión de que soy sujeto de derechos individuales y responsable de mis actos. La noción de derechos humanos parte de la idea de que el individuo tiene derechos que le pertenecen por ser un sujeto, porque siente dolor y placer y porque hay un yo que exige ser alguien para sí mismo y para los demás. Puede ser discutible la formulación positiva en unos artículos determinados, pero no la idea de que somos un alguien y no una cosa. Además, la comunidad política no puede ser anterior al individuo y, por tanto, la primera obligación del Estado es proteger sus derechos.

Ahora bien, si para pensar debe haber conciencia, sin conciencia no hay ni derechos, ni siquiera dolor o placer. Si en los animales no hay conciencia, no hay placer ni dolor. No debe confundirse la conducta con el dolor, que es un acontecimiento psíquico, que pertenece al pensar. Pero la conciencia implica por definición un yo; por tanto, si no hay autoconciencia, no hay pensamiento. ¿Tienen conciencia los animales? Sí, cuando haya autoconciencia. Si no, no hay dolor ni placer, aunque sus gritos nos hagan sentir a nosotros el dolor que no sienten. Nuestro respeto a los animales habla de nosotros, no necesariamente de ellos. Pero si hubiera conciencia, por ejemplo, en los chimpancés, son, por decirlo así, humanos y sujetos de derechos.

En Descartes todavía no están dadas todas estas consecuencias. El siguiente paso en las *Meditaciones* fue establecer con claridad la naturaleza del yo que piensa. La respuesta obvia es que es justamente

algo capaz de pensar, y ésa es la conclusión primera que sacó Descartes: soy una cosa que piensa, o soy substancia pensante. Mientras mantenga en mi conciencia el pensamiento de mí mismo como aquello que piensa, no corro ningún peligro de error y me concibo claramente como pensamiento y distinto de cualquier otra naturaleza posible como el cuerpo extenso. De la substancia pensante no tengo una imagen. Tiendo a imaginarla en el espacio, con la forma y los atributos sensoriales del cuerpo o como una materia sutil, pero es un error del cual debo escapar. Si la considero correctamente, no puedo pensarla con ayuda de la imaginación, sino del entendimiento puro. La substancia pensante no puede ser objeto de percepción sensorial, ni está sujeta a las leyes del mecanicismo.

3.2.2.1. El ejemplo de la cera y la substancia extensa

Descartes incluye en este momento de su meditación el famosísimo ejemplo de la cera. Supongamos un trozo de cera tal como aparece a la experiencia. De ella tenemos una imagen que se forma a través de los sentidos. Pero si la manipulamos, vemos como cambia de propiedades sensibles, de color, de olor, de dureza e incluso de tamaño, puesto que con el calor se dilata, sin que podamos decir que no es la misma cera. Por tanto, la cera no es la imagen sensorial que tenemos de ella. La imagen sensorial depende tanto de lo que la cera sea como de la manera que tenga de afectar a nuestros sentidos. Ésta era la diferencia que introducía *El mundo* y que es fundamental para la física mecanicista. Si prescindimos de esas cualidades que tan inseguras se muestran, de la cera nos queda que es algo en el espacio, es decir, la extensión, y que puede adoptar diversas formas. Esas cualidades son irreductibles: si prescindimos de ellas, prescindimos del objeto. Ahora bien, en este momento de su investigación, Descartes no dice que la cera, ni siquiera reducida a extensión, tenga una existencia fuera de mi pensamiento, puesto que todavía no hemos resuelto los motivos de duda. Sobre la percepción del color,

etc., tenemos el argumento del sueño. Sobre la extensión, pese a su tratamiento matemático, tenemos el argumento del genio maligno. La demostración de la existencia extramental de los objetos deberá esperar hasta la sexta meditación.

3.2.3. Aparece Dios: las meditaciones tercera y cuarta

Sabemos que hay en el entendimiento la noción de extensión, que admite un conocimiento (dudoso, de momento) intuitivo evidente, claro y distinto en la matemática. Tenemos además imágenes de cosas extensas dotadas de cualidades sensoriales. Y tenemos la noción clara y distinta de nosotros mismos, puesta ya a salvo de la duda. Pero hay ideas cuyo origen se nos escapa, porque exigen una causa distinta y superior no sólo a una hipotética entidad material, sino incluso a nosotros mismos. Éste es un punto absolutamente central en el razonamiento cartesiano, porque significa la posibilidad de superar el idealismo solipsista en que de momento está encerrado. Sin la meditación tercera, sería imposible superar la duda metódica. El argumento de Descartes es relativamente sencillo de resumir: la idea de Dios sólo puede provenir de Dios. La argumentación que la sustenta es bastante más oscura. Básicamente se apoya en un principio que Descartes se toma bastante trabajo en establecer: una causa debe contener al menos tanta realidad (realidad formal, dice, recuperando distinciones escolásticas) como el efecto. A partir de ello el argumento puede sintetizarse así:

(1) En cuanto ideas, todas las ideas son pensamiento y obtienen su realidad formal como pensamiento del sujeto que las piensa.
(2) Pero en cuanto tienen un contenido (realidad objetiva) su origen no tiene por qué ser el mismo.
(3) El contenido de las ideas exige una causa con realidad formal capaz de producirlo.

(4) Así, las sensaciones pueden proceder de cosas materiales, si existen, pero también pueden ser generadas por nosotros, como se ve en los sueños y la fantasía.
(5) La idea de sujeto pensante procede, evidentemente, de nosotros mismos.
(6) Pero la idea de Dios no puede proceder de la sensación ni de nosotros mismos, sino de Dios mismo.

Por tanto, la idea que tengo de Dios tiene tal realidad objetiva, es decir, incluye tales perfecciones, que no puede venir ni de las cosas ni de mí mismo, sino de un ser que las posea en su realidad formal. Y no las puede contener virtualmente, sino en la realidad y en acto, pues el propio concepto de Dios incluye la noción de que en él nada hay como potencia, sino que todo es acto. Dios es inmutable, omnisciente, omnipotente, eterno, causa de todos los demás seres, de mí mismo y de las cosas materiales. Pero Dios es, sobre todo, infinitamente perfecto.

Somos conscientes de nuestra limitación precisamente porque tenemos la noción de la perfección absoluta, y esta noción está en nosotros como un regalo puesto a nuestra disposición. Es decir, más allá de la argumentación pormenorizada, el camino interior de la meditación acaba encontrando a Dios en nosotros, no sólo porque encuentra su noción en la conciencia, sino porque en esa presencia reconoce su huella en nosotros y la conciencia de nuestras insuficiencias. Los últimos párrafos de la meditación tercera reencuentran el tono propio de la meditación espiritual, del sujeto que ahonda en su propio interior y se reconoce, primero, en sus deseos y esperanzas de perfección, que le mueven al conocimiento y a la perfección moral, y en Dios mismo después, pues si tenemos en nosotros la noción de Dios, no menos reconocemos que como pensamiento somos una imagen suya imperfecta, hechos —señala Descartes literalmente— a su imagen y semejanza. Por tanto, al argumento de la

idea de Dios se añade un segundo argumento causal, de origen inequívocamente tomista: que la conciencia de nosotros mismos frente a Dios muestra también que lo necesitamos para comenzar a existir y para mantenernos instante tras instante en la existencia, pues nada hay en cada segundo que lo lleve un segundo más allá de sí.

Toda la fuerza de estos argumentos radica en el propio concepto de Dios y en su percepción clara y distinta. Una vez entendido qué es, se deriva necesariamente que no puede proceder de nosotros mismos. Por eso el definitivo argumento sobre la existencia de Dios es el argumento ontológico: Dios debe existir, pues si no, no sería Dios; es decir: la propia noción exige la existencia objetiva del objeto concebido. Descartes dedica a este argumento la meditación quinta.

3.2.4. La meditación quinta

El argumento principal sobre la existencia de Dios se encuentra en la meditación quinta, no sólo porque es el más característico del modo cartesiano de filosofar, sino porque además es el que establece la prioridad de la idea de Dios sobre todas las otras verdades y encuentra en ella el modo de resolver definitivamente los problemas que la duda metódica ha ido sembrando. Comienza estableciendo un principio necesario para la demostración, a saber, que lo que percibo clara y distintamente que pertenece a la realidad objetiva le pertenece en efecto. El principio se deriva de un axioma fundamental de la epistemología de la intuición: lo que conozco con claridad y distinción es algo en sí mismo, independientemente de su carácter actual de pensamiento. En términos ya conocidos: la realidad objetiva de un pensamiento claro y distinto le concede un status ontológico independiente de su realidad formal como pensamiento. Es decir, verdad y realidad son lo mismo, pero lo que me permite predicar verdad no es la correspondencia con la realidad extramental, sino mi intuición clara y distinta. Efectivamente, percibir correspon-

cia entre una idea y una realidad extramental no está a mi alcance.

El argumento queda entonces formulado así:

(1) Lo que percibo clara y distintamente que pertenece a la esencia objetiva de algo le pertenece efectivamente.
(2) Percibo con claridad y distinción que la esencia objetiva de Dios es la de ser sumamente perfecto.
(3) Pertenece a la naturaleza de un ser sumamente perfecto una existencia eterna.
(4) Luego: pertenece efectivamente a Dios una existencia eterna.

Ahora bien, lo que parece que hemos probado es que la realidad objetiva de la idea de Dios contiene la existencia, pero no que ese Dios necesario exista realmente. De la misma manera, podemos conceder que la proposición *la montaña tiene valle* es una proposición necesaria, pero de ahí no se deduce que haya fuera de la mente una montaña real. Descartes responde que la existencia del sujeto no se sigue de la necesidad de la proposición, sino de lo que la proposición necesaria dice. El lenguaje de la lógica contemporánea puede ayudar a clarificar esa cuestión:

La montaña tiene valle es del tipo:

"Para todo x, si x es una montaña, entonces x tiene valle"

$$\forall x\ (Mx \rightarrow Vx)$$

Esto no implica que haya alguna cosa que sea una montaña. Es decir, no se deduce:

$$\exists x\ (x \varepsilon M)$$

Por tanto, "*la montaña tiene valle* es una verdad necesaria" implica

que entre la definición del conjunto M y la definición del conjunto V hay una relación de tal tipo que:

$$\phi \vdash \forall x\, (Mx \rightarrow Vx)$$

Lo cual no implica que haya ningún elemento en M, no implica que:

$$\phi \vdash x\, \exists\, (x \varepsilon M)$$

Por el contrario, *Dios tiene existencia* es del tipo:

$$\exists x\, (x=d)$$

donde se afirma que Dios existe realmente, independientemente de que sea pensado o no. No se dice que Dios es pensado como existente, sino que existe.

Ahora bien, *Dios tiene existencia eterna* dice que:

$$\phi \vdash \exists x (x=d)$$

Ése es el problema: demostrar que $\phi \vdash \exists x(x=d)$. Pero si se admite, entonces hay que afirmar que:

$$\exists\, x(x=d)$$

Toda existencia es siempre pensada, porque, como ya hemos dicho, no podemos salir de nosotros mismos para verificar la existencia extramental. Esto es por definición absurdo, porque cualquier verificación vuelve a ser pensamiento.

La cuestión, por tanto, se traslada a la idea de Dios y sobre ella se dirige otra objeción: si pienso a Dios como perfección suma, tengo que pensarlo como existente; pero puedo no pensarlo así. De acuerdo, pero entonces no estamos hablando de Dios. Ése es el verdadero *quid* de todo el asunto. ¿Qué es Dios? ¿De qué estamos hablando cuando hablamos de Dios? No podemos señalarlo, y las palabras tienen dificultades para definir lo que por definición es infinito. No se trata de un ser tan grande (en el sentido de perfecto, de *summum* de cualidades) que sea más grande que todo lo que conocemos, ni

siquiera se trata del ser más grande que realmente existe, sino el más grande que puede existir o, puesto que realidad y esencia objetiva de la idea coinciden, el ser más grande que se puede pensar. Si no entendemos el argumento, dirá Descartes, es que no hemos concebido con bastante claridad y distinción el concepto, lo cual significa renunciar a la argumentación y confiar en la contemplación.

A Dios, efectivamente, nos lo encontramos en el curso de la meditación. Pero una vez encontrado reconocemos en el propio concepto la existencia, con lo cual queda a salvo de la duda de los sentidos. Lo que pensamos es Dios mismo existente; por tanto, lo que se hace presente en la intuición no es una mediación entre Dios y nosotros, sino Dios mismo, cuya idea ha puesto en nosotros. De igual manera que el *cogito ergo sum* no es propiamente un silogismo, sino la percepción de sí mismo como pensamiento, el argumento ontológico no es propiamente una argumento discursivo, sino el descubrimiento de la esencia divina. En Él reconocemos la idea primera en el orden del ser, la más clara y manifiesta, y una vez que cae bajo nuestra intuición, como si fuera una iluminación, todo el resto de ideas se ordenan, porque Dios es, además, el fundamento de la certeza.

3.2.4.1. Sobre la certeza en el conocimiento

El argumento más fuerte para dudar del conocimiento levantaba la hipótesis de que mi entendimiento estuviera constituido de tal manera que experimentara genuina certeza ante el error. Ahora bien, esto implicaría que el error no sería responsabilidad mía, sino de quien, siendo Él mismo perfecto y omnipotente, me hubiera hecho así. Dios sería el autor de un mal. Pero eso no es posible, Dios no puede ser falaz; luego ha debido hacerme capaz de conocimiento cierto. Si, consciente de mis limitaciones, me sujeto con rigor al conocimiento claro y distinto y no confundo la certeza con el apresuramiento, tendré verdadero conocimiento.

Pero este razonamiento parece contener un círculo lógico. La obje-

ción le fue hecha a Descartes en las *Cuartas objeciones* y contestada por el filósofo: partimos de la duda de la certeza; después probamos con certeza que Dios no puede ser falaz; por tanto, afirmamos que la certeza debe ser puesta a salvo de la duda. Pero es claro que, si la certeza era dudosa al principio, también es dudosa nuestra demostración tanto de la existencia de Dios como de su naturaleza; luego es dudosa su garantía sobre la certeza.

Descartes contestó recuperando la diferencia entre intuición y deducción, presentada en las *Regulae*. El acto propio del conocimiento es la intuición clara y distinta. En el momento en que se da, la evidencia produce una certeza absoluta en la que no cabe ni la sospecha de falsedad. Pero, dadas nuestras limitaciones, a menudo nos apoyamos en la memoria de la certeza, no en certezas actuales, y en ese segundo momento surgen todas las dudas, sobre la memoria y sobre la misma certeza previamente experimentada. Dice Descartes que no cabe duda de la certeza actual, sino de la certeza recordada. Puesto que cuando tenemos la intuición de Dios vemos con certeza que Dios no puede habernos hecho constitucionalmente engañados, en ese momento no podemos dudar de la certeza sentida otras veces y sobre otros temas. La ciencia es posible porque deja atrás la metafísica y parte directamente de la certeza.

La posteridad filosófica no siguió a Descartes por este camino, pero se planteó como genuino problema filosófico el carácter de la certeza. Éste es el tercero de los momentos con que Descartes inaugura la Modernidad. A saber: necesidad del método; descubrimiento del yo y soledad del pensamiento; problematicidad de la certeza. Lo que ha venido a llamarse problema crítico es el problema de cómo escapar de la duda hiperbólica del Dios maligno. En la intuición, nosotros reaccionamos con la certeza ante lo que se presenta con evidencia. No depende de la voluntad, sino que en la evidencia la verdad sale a nuestro encuentro desde la intuición clara y distinta, y la enunciamos en el juicio. Pero ¿podríamos tener intuición clara

y distinta de un contenido totalmente diferente, contradictorio incluso con aquel otro? Digámoslo en términos que la posteridad consagrará: ¿cuáles son las condiciones a priori del conocimiento? Además, ¿por qué estas y no otras? Aunque nada dice en las *Meditaciones*, sabemos que Descartes se había planteado la cuestión y había dado una respuesta ya en 1630 con la tesis de la creación de las verdades eternas. Las condiciones de la certeza no pertenecen propiamente a la naturaleza humana, sino que están puestas en nosotros por la voluntad libre de Dios y no tenemos ni idea de por qué son ésas y no otras. Sus intenciones y propósitos caen fuera de nuestro alcance. Es, podríamos decir, una respuesta irracionalista, que apela a algo que cae más allá de la intuición clara y distinta.

El resto de las *Meditaciones* obtiene consecuencias de esta certeza reencontrada. La tesis del Dios benigno prueba que es posible el conocimiento claro y distinto propio de la matemática; por tanto, es posible una física mecanicista. Pero podríamos construir una física tal sobre las sensaciones, sin que nunca llegáramos a saber si existe realmente una naturaleza material que las produzca, lo cual incluye un cuerpo que me pertenezca y vehicule mi relación con las cosas. La meditación sexta y última se ocupa de esta prueba.

3.2.5. Las cosas, incluido mi cuerpo. La meditación sexta

A Descartes sólo le queda ocuparse de la duda en cuanto afecta al conocimiento sensorial. En la meditación primera había separado dos niveles de duda respecto a las cosas materiales. Un nivel se refiere a las sensaciones: el color, el sabor, etc., que se hacen presentes en el pensamiento como imágenes por ellas mismas e independientemente de mi voluntad. Se presentan de tal manera que parecen depender de una existencia externa que de alguna manera reflejan. Ahora bien, no hay en ellas ningún grado de verdad necesaria que me obligue a concederles más realidad que el hecho de ser ideas; luego pueden ser perfectamente producto de

mí mismo, aunque yo no sepa muy bien cómo las genero.

En un nivel de duda más radical, si prescindo de las sensaciones, me queda la extensión. Puedo imaginar un pentágono como si fuera una cosa, pero la extensión propiamente es comprendida por el entendimiento independientemente de las imágenes que me hago. Descartes argumenta que puedo hacer demostraciones sobre un quiliógono, sin que pueda tener una imagen suya clara y distinta como la que tengo del pentágono. De la extensión tengo, pues, un conocimiento claro y distinto independientemente de la imaginación o capacidad de pensar imágenes, e independiente, por tanto, de las sensaciones. Ahora bien, todo aquello que pertenece a la concepción clara y distinta pertenece a la cosa. Del espacio tengo una idea clara, distinta del pensamiento, luego espacio y pensamiento son dos cosas distintas.

Por tanto, el pensamiento no contiene formal ni eminentemente la extensión, de donde se deduce que las imágenes extensas no pueden provenir de mí. Pero de ahí todavía no se deduce que haya realmente cosas extensas, sino que las cosas extensas son una hipótesis plausible para explicar las sensaciones extensas, son la hipótesis que la naturaleza me lleva a presuponer, pero que resulta dudosa mientras no la demuestre. Dios, por ejemplo, sería una hipótesis alternativa: Dios podría crear en mí las sensaciones extensas.

El argumento definitivo vuelve a ser la naturaleza divina. En la percepción caben infinitos errores, achacables a mi imperfección o a mi poco cuidado, pero pertenece a mi naturaleza y a la manera de presentarse las sensaciones la idea de que existe una realidad extensa que las causa. Si no fuera así, si no hubiera cosas, pero Dios me hubiera dotado de sensaciones de este tipo, me habría hecho engañado por naturaleza y sería un Dios falaz y maligno. Ahora bien, no lo es, luego no me engaño en creer que mis sensaciones de cosas extensas en el espacio vienen causadas por una substancia extensa que existe y a la que de alguna manera se corresponden.

Adivinamos en este razonamiento una tesis derivada: que la físi-

ca mecanicista no sólo es posible, sino que además se refiere a una realidad existente fuera de mi pensamiento. Las sensaciones son separables de la extensión, aunque se dan en ella y deben fundarse en ella. Las hipótesis que hacemos sobre la realidad pueden ser erróneas, tienen un permanente carácter de fábula, puesto que podemos equivocarnos en la percepción, pero no nos equivocamos en construirlas con arreglo al mecanicismo. Al cerrar el libro, las *Meditaciones metafísicas* han fundamentado la posibilidad de la física y su carácter mecanicista.

La meditación sexta es también fundamental para establecer la diferencia entre el alma y el cuerpo. En contra del título que Mersenne propuso para la primera edición latina, no se demuestra la inmortalidad del alma, sino tan sólo que es distinta del cuerpo y que por tanto puede existir separadamente. Cuando se le haga esa objeción, Descartes se mostrará de acuerdo, pero argüirá que a la filosofía le basta con mostrar que la inmortalidad es posible, siendo ésta última una tesis propia de la teología. Dedica párrafos muy interesantes a la relación entre ambas aunque, en realidad, confusos; tanto que este tema se convirtió, como es sabido, en un punto central de discusión entre los cartesianos. Descartes rompió con Regius precisamente porque éste defendía el dualismo radical como genuinamente cartesiano. Cuando en 1643 el filósofo iniciara una correspondencia con Isabel de Bohemia, la primera dificultad que la princesa le propuso es justamente esta diferencia y las relaciones entre las substancias. Vamos a verlo.

4. Años de fama y madurez (1641-1650). La correspondencia con Isabel de Bohemia y el *Tratado de las pasiones*. Los *Principia philosophiae* y otros escritos

No sabemos casi nada de la vida personal de Descartes, cuánto menos de sus sentimientos hacia las mujeres, el sexo o el matrimo-

nio. Hasta esta última década de su vida tan sólo tenemos un nombre, el de Hélène Jans, de la que tuvo una niña, Francine, en 1634. Se ocupó de ellas y quiso tenerlas cerca al menos hasta que Francine murió de escarlatina con cinco años. No sabemos mucho más. En la última década de su vida, dos mujeres fueron importantes para el filósofo, aunque no hay ninguna prueba de que sus relaciones pasaran nunca más allá de la discusión y la admiración intelectual. La primera, Isabel de Bohemia, era hija del fugaz Federico V de Bohemia, a cuyo destronamiento Descartes había contribuido como soldado del ejército imperial. Proscrito del Imperio, Federico debió refugiarse en los Países Bajos, donde estaba Isabel cuando inició su relación con el filósofo. Había leído las *Meditaciones* y estaba muy interesada en la nueva filosofía.

Gracias a un amigo común, Descartes viajó a La Haya en 1643 con el propósito de conocerla, pero no fue posible e iniciaron una correspondencia que se prolongó hasta 1649. En la primera carta, Isabel confiesa encontrar dificultades para entender cómo puede el pensamiento mover el cuerpo y Descartes contesta que es, en verdad, la dificultad más evidente dentro de sus escritos. Bajo el influjo de la princesa, el filósofo dedicó bastante trabajo a la ética y al estudio de las pasiones. Escribió para ella un *Tratado de las pasiones*, que es la primera versión de lo que en 1649 se publicará como *Las pasiones del alma*. Nos ocuparemos de las dos cuestiones, la relación del alma con el cuerpo y la moral cartesiana, que se relacionan a través de la cuestión de las pasiones.

4.1. La cuestión del alma y el cuerpo

Las tesis características implicadas en el dualismo radical proceden de las *Meditaciones*. Si mantenemos el dualismo que parece implicar la concepción clara y distinta de las dos substancias y la afirmación de que lo que pertenece al concepto pertenece a la cosa, la relación entre ambas substancias es imposible, puesto que no pertenece al

concepto de una cosa pensante poder ser afectada por la substancia extensa y viceversa. Efectivamente, desde *El mundo,* las leyes que caracterizan la materia-extensión determinan que tan sólo es posible la acción por contacto físico, de manera que se mantenga la cantidad de movimiento global. Pero no es posible el contacto físico con lo que no ocupa lugar, ni puede el pensamiento comunicar cantidad de movimiento, que no posee. Luego esa relación es imposible.

Ahora bien, la experiencia me dice que hay una parte de la substancia extensa con la que yo tengo una relación especial y a la cual llamo mi cuerpo. Si mantuviéramos el dualismo radical, aun en caso de admitir una cierta relación entre pensamiento y extensión, la relación entre ambas no podría ser como la experiencia dice que es. Podemos entender que el pensamiento "tomara nota" de las afecciones del cuerpo, pero no que fuera realmente afectado por el contacto, que es el modo de obrar de la substancia extensa. En la meditación sexta, Descartes dice con todas las letras que la relación entre cuerpo y alma no es como la de un piloto y su navío. Cuando mi cuerpo necesita agua, no tomo nota de la sequedad de la garganta, como un piloto toma nota del estado del navío, sino que noto sed y mi voluntad se determina imperiosamente a beber. Las cosas aparecen, dice Descartes, como si fuéramos una sola cosa. Pero el principio del pensamiento claro y distinto le impide decir que somos una única substancia.

Parece evidente que hay dos tesis difíciles de conciliar. En las cartas a Isabel de Bohemia, Descartes llega a decir, sobre sus propias tesis, que es contradictorio concebir al mismo tiempo la distinción entre el alma y el cuerpo y su unión. En su respuesta, Descartes parte de las ideas innatas que Dios ha puesto en nosotros y separa tres nociones primitivas que deben ser pensadas separadamente: la extensión, el pensamiento y la unión entre ellas. Si no queremos generar confusiones, deben ser pensadas cuidando de no concebir ninguna de ellas en términos que sólo convienen a otra.

Este argumento parece una renuncia al argumento: las cosas son como son y lo que debemos hacer es no pensar simultáneamente lo que genera contradicción. Descartes añade que, si queremos pensar la unión con el entendimiento, sólo podemos hacerlo oscuramente, pero si nos fijamos en lo que realmente pasa en la sensación, deviene claro que somos una sola cosa. Se trata, por tanto, de separar distintos paradigmas para estudiar lo que son realidades distintas. No podemos estudiar física con los mismos conceptos con los que entendemos la conciencia, ni podemos aplicar los esquemas mecanicistas a la psicología, y debemos separar el estudio del ser humano en su totalidad como un tercer discurso con modos propios de explicación.

Podemos intentar entender por qué Descartes adopta una posición tan vulnerable si nos fijamos en que parte de la afirmación de que las nociones de extensión, pensamiento y unión son nociones primitivas y, por tanto, corresponden a las nociones puestas por Dios en nosotros. Ahora bien, como sabemos, Dios ha puesto en nosotros lo que ha querido y no está a nuestro alcance comprender realmente cómo quiere la omnipotencia divina que sean las cosas. En las objeciones y respuestas a la meditación cuarta, Arnauld había planteado el mismo tema en términos del concepto de substancia, pues no ve la necesidad de que el concepto claro y distinto que yo pueda hacerme de mí mismo como pensamiento implique que sea substancia y sólo substancia pensante. La respuesta de Descartes separa lo que contiene el concepto claro y distinto en mi mente y lo que contendría un concepto claro y distinto si tuviéramos un conocimiento que llama entero y perfecto. Ahora bien, Dios pone en cada cosa lo que quiere, así que, aunque nuestro concepto fuera no sólo claro y distinto, sino entero y perfecto, no lo sabríamos, salvo que Dios nos lo revelara.

Por tanto, lo que podemos saber es lo que nosotros concebimos como distinto. Las concepciones claras y distintas del pensamiento

y la extensión son suficientes para saber que son substancias, es decir que, cuando las concebimos por ellas mismas, las concebimos como subsistentes sin la ayuda de otras cosas. Ahora bien, son substancias incompletas —dice— si las pensamos por relación al ser humano que componen. Puedo concebir el cuerpo sin el espíritu y el espíritu sin el cuerpo, pero no el ser humano sin ambos. En el ser humano la unión es substancial.

El problema subsiste en la actual investigación sobre las bases neurofisiológicas de la conciencia. Hasta el XIX la ciencia mantuvo la separación entre el alma y el cuerpo y acotó lo material como campo propio de estudio, evitando pronunciarse sobre las funciones que pertenecían al alma. Pero a partir del siglo XX se ha impuesto un materialismo reduccionista, según el cual la investigación mostrará un día que toda la vida psíquica puede explicarse en los términos propios de la neurofisiología. Pero algunos filósofos contemporáneos están llamando la atención sobre las confusiones que hay detrás de los científicos que dicen estar estudiando la conciencia. El investigador que afirma haber descubierto la conciencia presenta como pruebas experimentales el comportamiento del cerebro en determinadas circunstancias, pero para hacerlo parece situarse en un lugar más allá de su propio cerebro desde el cual juzga, afirma, niega, piensa y cree ser alguien. Es decir, el pensamiento piensa que no es pensamiento y se maravilla de encontrar argumentos en el cerebro. Pero el cerebro que el neurofisiólogo presenta como prueba es un cerebro visto, tocado, experimentado, es decir, pensado. ¿No hay allí un círculo vicioso? Podemos ver la paradoja de un científico reclame para sí el mérito de haber demostrado que no hay libertad ni, por tanto, mérito. Parece, como defendía Descartes, que haya al menos dos ámbitos de discurso diferentes y que no deben mezclarse los modos de explicación de ambos. En términos wittgensteinianos actuales, son dos discursos diferentes, y un análisis de las dificultades debe mostrar que se comete el error de arrastrar

palabras que tienen significado en un ámbito al otro, donde dan pie a paradojas irresolubles.

4.2. La Ética

En carta del 4 de agosto de 1645, Descartes recuerda a Isabel las reglas de la moral que había establecido en la tercera parte del *Discurso del método*, pero en la nueva formulación hay algunos cambios. La moral de 1637 había sido presentada como una moral provisional, en tanto la construcción de un saber seguro no permitiera otra cosa mejor fundada. La regla primera insistía en esa provisionalidad del saber, aceptando tanto las costumbres como la religión heredada, y adoptando para cualquier otra cuestión la opinión y el comportamiento que a uno le pareciera más moderado entre lo que observara a su alrededor. La prudencia era una estrategia ante la ignorancia.

La primera regla tal como se explica en el texto de 1645 es distinta, puesto que el filósofo no se encuentra en los comienzas de su camino, sino después de haber conquistado la certeza. La regla exige ahora que el juicio moral proceda de un uso correcto del entendimiento. No es, por tanto, la prudencia de quien se sabe ignorante la que debe formular el juicio, sino el conocimiento racional. El 15 de septiembre de 1645, Descartes escribe que el juicio moral exige conocer y tener siempre presentes tres verdades previas, prefigurando el papel que Kant concederá a las tres ideas transcendentales de Dios, alma y mundo en la moral.

La primera es la existencia de Dios y su naturaleza perfecta, pues ese conocimiento nos lleva a aceptar lo que Dios nos envía. La segunda es la inmortalidad del alma, pues evita el temor a la muerte y nos distancia de los avatares de la fortuna. La tercera, la conciencia de nuestro lugar en el mundo. Descartes encuentra en la nueva cosmología, donde hay innumerables planetas en un espacio sin límites conocidos, un argumento para la humildad ante la obra de Dios creador. El juicio moral debe tener en cuenta todas estas cir-

cunstancias y considerándolas con la razón, es posible enunciar un juicio seguro. Esta relación de la moral con el saber, con la metafísica y con la física, ya no admite una moral provisional, sino la moral que acompaña a la medicina y a la mecánica en la *Carta del autor al traductor* en la edición francesa de los *Principios de la filosofía* (1647). Las tres, dice allí, son sendas ramas del árbol de la filosofía, cuyo tronco es la física y cuyas raíces son la metafísica.

Las otras dos reglas de la carta del 4 de agosto repiten con mayor fidelidad las correspondientes del *Discurso.* La segunda aconseja que, una vez tomada una decisión racional, debe seguirse con resolución. Es una regla que propone perseverar en la virtud racionalmente establecida, en contra de las pasiones, las cuales, como explicará en otras cartas y especialmente en *Las pasiones del alma,* provienen de acciones del cuerpo y perturban continuamente el alma sin que ésta pueda evitar sentirlas, aunque sí puede evitar con la razón que determinen la voluntad.

La tercera regla del *Discurso* recomendaba no querer cambiar las circunstancias, puesto que sus causas no dependen de mí. En la carta a Isabel reitera que, en la medida en que nuestra decisión ha sido tomada según la razón, el conocimiento claro y distinto de lo que está o no a nuestro alcance, lo cual habrá formado parte de las razones de nuestro juicio, nos llevará a no desear lo que sabemos que no puede ser. Tal conocimiento nos libra, además, del sentimiento de culpa, pues sabemos claramente hasta dónde se nos puede pedir responsabilidades.

En julio del año 45 le propone a Isabel comentar *De vita beata* de Séneca. Ambos lo criticarán por el método de proceder de lo más simple a lo más complejo. Ahora bien, son obvios los orígenes senequistas de la ética cartesiana. De acuerdo con el tópico estoico, Descartes sitúa el conocimiento racional y la aceptación de la necesidad en el centro de la actitud frente al mundo. Pero en el texto del 15 de septiembre la noción estoica de ley necesaria queda referida a

la voluntad divina que no sólo ha creado el mundo en total libertad, sino que lo mantiene continuamente en la existencia. Por eso el autodominio, la libertad, la independencia respecto de las circunstancias no son una resignación virtuosa derivada del conocimiento racional, sino la aceptación de la voluntad divina, la esperanza en la inmortalidad y, sobre todo, la contemplación de la perfección divina gracias al conocimiento racional. Dios no es el *lógos* estoico, sino un Dios personal, infinitamente perfecto, cuyo conocimiento suscita amor.

La publicación de *Las pasiones del alma* (1649) no aportó nada realmente nuevo a este esquema. Descartes define las pasiones como acciones del cuerpo que son sufridas por el alma en esa unidad substancial que es el ser humano. Organizadas en artículos, como los *Principios de la filosofía*, prueba a construir explicaciones fisiológicas mecanicistas para los efectos corporales que experimentamos junto a las pasiones, recoge la indicación de la glándula pineal como el lugar donde van a parar los espíritus animales de todo el cuerpo y se establece la comunicación con el alma, y hace análisis psicológicos interesantes sobre los efectos de las pasiones, los modos de ponerlas a nuestro servicio y el juicio moral que en cada caso merecen.

4.3. El proyecto en su conjunto: los *Principia philosophiae*

Después de publicar las *Meditaciones*, el filósofo se propuso escribir una síntesis sistemática de toda su filosofía que pudiera servir de manual para la enseñanza. En 1644 publicó en latín los *Principia philosophiae*, dedicado a Isabel de Bohemia. Puesto que había sido pensado como manual, el libro se organiza en cuatro capítulos divididos en artículos con las correspondientes explicaciones. La primera parte, *Sobre los principios del conocimiento humano*, repite el camino de las *Meditaciones*, desde la duda metódica y la primera verdad, hasta la existencia de Dios, la substancia extensa y la causa de nuestros errores. La segunda, *Sobre los principios de las cosas mate-*

riales, sienta las bases del mecanicismo e incluye la unión del alma con el cuerpo y la percepción de las mismas. La tercera, *Sobre el mundo visible*, comienza afirmando nuestra ignorancia de las intenciones divinas, lo cual justifica el abandono de toda explicación teleológica. El tema de esta tercera parte es la explicación del Universo, mientras que la formación de la Tierra y los fenómenos físicos que observamos en la experiencia diaria es el tema de la cuarta parte, *Sobre la Tierra*. Queda fuera del libro la naturaleza de los seres vivos, incluido el cuerpo humano, aunque no porque piense que no puedan darse explicaciones semejantes, sino porque sus investigaciones son, por el momento, insuficientes.

Por su afán sistemático, los *Principios* plantean con nitidez la pregunta por la articulación del cartesianismo en un cuerpo único, según la metáfora del árbol que hemos citado más arriba. A menudo suele entenderse que la relación entre metafísica y física, así como la relación de ésta con las ciencias prácticas que a modo de ramas se siguen, debe ser rigurosamente deductiva. Los partidarios de esta lectura estricta tienen a su favor algunos textos y especialmente la parte segunda del *Discurso*, así como la demostración *more geometrico* de la existencia de Dios y la distinción real del alma y el cuerpo en las segundas objeciones y respuestas a las *Meditaciones*.

Pero Descartes no presentó su obra como un tratado *ordine geometrico demonstratus*, y escribe (IV, art. 205) que la construcción de la física se parece más a la tarea de un descifrador de códigos que a la de un geómetra que obtuviera conclusiones necesarias. Quien descifra un texto debe partir de lo dado y reconstruir un sistema oculto a través del cual aquél cobre sentido; procede como el que a partir del comportamiento observable de un autómata hubiera de deducir cuál es el mecanismo oculto (IV, art. 203). Así se entiende aquella afirmación del cuarto precepto del método que decía que, en caso de no disponer de un orden natural, habrá que

suponer alguno. La cuestión apunta en el fragmento VIII A de las *Regulae*, y aparece perfectamente tratada en la sexta parte del *Discurso* y en los *Principia*.

En el *Discurso* aclara qué entiende por deducir y cuál es el método propio de la Física, el cual en términos generales viene a ser lo que hoy conocemos por método hipotético-deductivo, en contra del método puramente deductivo o incluso en contra de la inducción en sentido estricto. Para ejemplificarlo recorre el camino que dice haber seguido en sus investigaciones. Dice que comenzó formulando los primeros principios que deben regir toda la naturaleza física, es decir, una ontología mecanicista, incluidas las tres leyes del movimiento que vimos en su momento. Tales leyes no las infirió de la experiencia, sino que pertenecen a las verdades innatas que Dios ha puesto en nosotros. Se trata, pues, de una auténtica ontología, conocida por la razón y que determina la estructura primera de lo que hay. De estos principios primeros se deduce la estructura más general del Universo, los astros, la Tierra y los elementos de que está hecho el mundo, sus cualidades mecánicas y algunas otras cosas.

Ahora bien, luego se produce un corte en las posibilidades deductivas, porque no somos capaces de deducir el comportamiento infinitamente variado de los fenómenos que se presentan cada día a la experiencia. Para llegar a explicaciones adecuadas de cada fenómeno es preciso construir la explicación al revés: partir de los efectos observados e intentar reconstruir las causas que, en términos mecanicistas, podrían explicarlos. Como a menudo tendremos varias hipótesis que puedan explicar los fenómenos, será preciso contrastarlas a través de experiencias construidas que permitan rechazar unas y quedarse con otras.

Los *Principia* repiten el mismo esquema. Corresponden al camino deductivo estricto las dos primeras partes. Pero al referirse a aquellas cosas que conocemos primero por los sentidos, en los

primeros artículos de la tercera y cuarta parte, Descartes recuerda que la potencia de Dios es infinita y que nuestro entendimiento sólo puede construir una hipótesis plausible de la que bastará con probar que explica inteligiblemente los hechos y que no hay hipótesis alternativa. De la primera parte cabe una certeza matemática y por eso en las segundas objeciones pudo construir algunas de sus afirmaciones *more geometrico.* Cabe una certeza semejante de la segunda parte y algunas tesis de la tercera, pero de otras y de la cuarta parte sólo cabe una certeza moral (cf. IV, arts. 203, 204, 205, 206 y notas, en la Antología) La ciencia, como había dicho en *El mundo*, es una fábula.

4.4. Una muerte prematura

Descartes había nacido en La Haye, un pueblecito de la Turena que hoy se llama Descartes en honor de su ilustre hijo, aunque la familia procedía del Poitou. En realidad vivían en Châtellerault, en una casa que todavía existe. Entre sus ancestros hay médicos y togados de la administración provincial, pero Descartes prefirió seguir su vida al margen de los intereses familiares. Su madre había muerto un año después de su nacimiento y con su padre mantuvo relaciones distantes. Sin embargo, se ocupó toda su vida de la nodriza que lo había alimentado y antes de morir dejó la orden de que se le siguiera pasando una pensión. Desde niño tuvo una salud frágil y eso le dio ciertos privilegios, incluso en el internado de La Flèche. Siempre se levantó tarde, dormía hasta diez horas al día y trabajaba a menudo en la cama. Alguna vez, animado por sus avances científicos, pensó que podría construir una nueva medicina mecanicista que le permitiera prolongar su vida hasta los cien años o más.

Quizás esa fragilidad tuvo que ver con su muerte en Suecia. Mantenía una amistosa correspondencia con Chanut, embajador en la corte sueca, el cual habló del filósofo a la reina Cristina y puso en sus manos las *Meditaciones*. En 1647, a través del embajador, la reina

formuló tres preguntas sobre el amor que el filósofo se apresuró a responder en una larga carta. Se debió de sentir muy halagado, porque envió a la reina una copia de su *Tratado de las pasiones* y copia de algunas de las cartas que había escrito para Isabel. Si Isabel sintió celos del nuevo entusiasmo de Descartes por una mujer de veinte años, no lo dejó transparentar, aunque el filósofo le habló con entusiasmo de las cualidades de su joven admiradora.

Cristina lo invitó a pasar un mes en Suecia durante la primavera de 1649, pero el filósofo encontró apresurado el viaje y propuso el invierno. La reina envió un barco a buscarlo y la travesía se hizo en septiembre. Se levantaba cada día a las cuatro de la mañana y dispuso que se reunieran diariamente en palacio a las cinco de la madrugada. Descartes, que estaba hospedado en casa de los Chanut, debía levantarse a las cuatro y dirigirse a su encuentro en carroza bajo el terrible invierno sueco.

Tuvieron algunas lecciones, pero las obligaciones de la discípula las interrumpían a menudo y aunque voluntariosa, no podía prestar toda la atención que la tarea requería. Por complacerla escribió algunos versos para un ballet que celebraba la paz en el vigésimo tercer cumpleaños de Cristina, redactó los estatutos para una nueva academia sueca bajo el patrocinio real e inició algunos escritos que no llegó a acabar. Se dio cuenta rápidamente de que se había equivocado y añoraba su vida en Holanda. El 1 de febrero se sintió mal. Se ha dicho que fue envenenado, porque su presencia había despertado celos entre los cortesanos que se sintieron desplazados. Además, era católico. Pasó unos días malos, con algunos momentos de mejoría que aprovechó para arreglar asuntos personales, y murió el 11 de febrero a las cuatro de la mañana.

ANTOLOGÍA DE TEXTOS*

* Indicamos al margen de los textos el número de páginas correspondiente a la edición de las obras de Descartes realizada por Adam y Tannery.

Reglas para la dirección del ingenio (¿1618-1628?)

(Adam-Tannery, X: *Regulae ad directionem ingenii*)

Regla I

359 *El fin de los estudios debe ser la dirección del ingenio, a fin de emitir juicios sólidos y verdaderos de todo lo que se le presente.*

Cuando los hombres reconocen alguna similitud entre dos cosas, suelen juzgar sobre ambas según lo que han reconocido que es verdadero de una de ellas, incluso en aquello en que son distintas. Así, comparan erróneamente a las ciencias, todas las cuales consisten en un conocimiento por parte del espíritu, con las artes, que exigen algún ejercicio y disposición del cuerpo. Luego, viendo que el mismo hombre no puede aprender todas las artes al mismo tiempo, sino que quien ejerce únicamente una de ellas llega a ser más fácil-
360 mente un buen artesano, pues las mismas manos no pueden adaptarse al cultivo del campo y a pulsar la cítara u otros oficios de este tipo, con tanta facilidad como a solo uno de entre ellos, creen lo mismo de las ciencias; y distinguiéndolas por la diversidad de sus objetos, han determinado que debían investigar cada una por separado y al margen de las demás. Se engañan completamente en esto. Pues, puesto que las ciencias no son otra cosa que la sabiduría humana, la cual permanece una y la misma aunque se aplique a diversos objetos, y no recibe de estos más distinción que la luz del Sol de las cosas cuya variedad ilumina, no debemos poner límites al ingenio; sino que, a diferencia de la práctica de un arte, el conocimiento

de una verdad no nos impide el descubrimiento de otra, sino que puede ayudarnos. Y ciertamente me admiro de ver a tanta gente escrutando con mucha atención las costumbres de los hombres, las virtudes de las plantas, el movimiento de los astros, las transformaciones de los metales y otras disciplinas con objetos parecidos, mientras que casi nadie piensa en el buen sentido, en esa sabiduría universal, cuando, sin embargo, todas las otras cosas han de ser apreciadas tanto por sí mismas, cuanto por lo que aportan a ella.

[...]

361 Hay que pensar que [las ciencias] están conectadas entre sí, de tal manera que es mucho más fácil aprenderlas juntas que por separado. Por tanto, si alguien quiere investigar seriamente la verdad de las cosas, no debe escoger alguna ciencia en particular, pues todas están unidas entre ellas y dependen entre sí, sino cuidarse solamente de aumentar la luz natural de la razón, no para resolver tal o cual dificultad de la escuela, sino para que el entendimiento muestre a la voluntad qué debe elegir en cada situación de la vida. Y se admirará enseguida de haber hecho más progresos que aquellos que se dedican a un estudio particular, y de haber conseguido no sólo todo lo que esos desean, sino también cosas más elevadas que las que puedan esperar.

366 Regla III

Respecto a los objetos propuestos[1]*, no se ha de buscar lo que otros hayan sabido, ni lo que nosotros mismos sospechemos, sino aquello que podamos intuir clara y evidentemente o deducir con certeza; pues la ciencia no se adquiere de otra manera.*

1. Regla II: *Sólo debemos ocuparnos de aquellos objetos sobre los que parezca bastar nuestro ingenio para obtener un conocimiento cierto e indudable.*

Deben leerse los libros de los antiguos, porque es un gran beneficio poder aprovechar los esfuerzos de tantos hombres, tanto para conocer aquello que ya fue descubierto antes, como también para darnos cuenta de lo que queda por averiguar en todas las disciplinas. Pero a veces es muy peligroso, no sea que quizás, a pesar de nuestros deseos y precauciones, se nos quede algo de sus errores por una lectura demasiado atenta. En efecto, los escritores suelen tener tal ingenio que cuando, por una credulidad imprudente, caen en alguna opinión controvertida, siempre tratan de llevarnos al mismo lado con argumentos sutilísimos; por el contrario, cuantas veces por
367 ventura descubren alguna cosa cierta y evidente, nunca la muestran más que envuelta en subterfugios, sin duda porque temen que la simplicidad del argumento disminuya el mérito del descubrimiento, o porque nos escatiman la verdad abierta.

Ahora bien, aunque todos fueran honestos y claros y no impusieran nunca como verdadera una cosa dudosa, sino que expusieran todas las cosas de buena fe, siempre estaríamos inseguros sobre a quién debemos creer, puesto que apenas hay nada dicho por alguien de lo que otro no haya afirmado lo contrario. Y de nada serviría contar votos, para seguir la opinión que tenga más defensores, pues si se trata de una cuestión difícil, es más creíble que puedan encontrar la verdad unos pocos, que no muchos. Además, aunque todos estuvieran de acuerdo, tampoco bastaría con su enseñanza, pues, por ejemplo, es evidente que no venimos a ser matemáticos, aunque conozcamos de memoria todas las demostraciones de los otros, si, además, nuestro ingenio no es capaz de resolver cualquier problema; ni filósofos, aunque hayamos leído todos los argumentos de Platón y Aristóteles, si no podemos emitir un juicio seguro sobre las cuestiones propuestas. De ese modo, no pareceríamos haber aprendido ciencias, sino historias.

Por otro lado, estamos advertidos de que nunca debemos mezclar conjeturas con nuestros juicios sobre la verdad de las cosas. Esta

advertencia no es trivial, pues la razón más importante por la cual todavía no se haya encontrado en la filosofía ordinaria nada tan evidente y tan cierto que no pueda discutirse es que los estudiosos, no
368 contentos con conocer las cosas claras y ciertas, también se atrevieron a sostener las oscuras y desconocidas, a las cuales llegaban por conjeturas probables. Después ellos mismos les dieron crédito sin darse cuenta, y las confundieron con las verdaderas y evidentes, así que no pudieron deducir nada que no pareciera depender de alguna proposición de ese tipo y que, por tanto, no fuera incierta.

Para no caer en el mismo error, nosotros examinaremos todas las acciones de nuestro entendimiento por las cuales podemos llegar al conocimiento de las cosas sin temor al engaño: tan solo admitiremos dos, la intuición y la deducción[2].

Entiendo por *intuición*, no el testimonio vacilante de los sentidos, ni el juicio engañoso de una imaginación que compone mal, sino una concepción de la mente pura y atenta, tan fácil y distinta que no cabe absolutamente ninguna duda sobre lo que entendemos. O sea, lo que es lo mismo, la concepción indudable de la mente pura y atenta, nacida de la sola luz de la razón y que, por ser más simple, es más segura que la deducción misma, la cual, no obstante, como hemos dicho más arriba[3], tampoco puede ser mal hecha por el hombre. Así, cada uno puede con el espíritu intuir que existe, que piensa, que el triángulo está limitado por sólo tres líneas, la esfera por una única superficie, y otras cosas parecidas que son muchas más de las que la mayoría advierten, pues desdeñan dirigir la mente hacia cosas tan fáciles.

369 En lo que sigue, por si alguien se disgusta por el nuevo uso de la

2. El texto dice *inductio*, pero el contexto declara que se refiere a la deducción, bien sea porque hay error en la copia, bien porque admitamos que, en el momento de la redacción, Descartes no era tan riguroso como lo somos nosotros en distinguir *deducción* de *inducción*. Pero no hay duda razonable en cuanto al sentido: todos los autores y traductores señalan que *inductio* tiene aquí el valor de *deductio*.

3. R II.

palabra "intuición" y de otras que, del mismo modo, me veré obligado a mover de su significado vulgar, advierto ahora que, como regla general, algunas palabras no las entiendo exactamente como han sido usadas por la escuela en los últimos tiempos, porque sería muy difícil usar los mismos nombres y pensar algo muy distinto. Más bien, me fijaré en qué significan en latín, de modo que cada vez que me falten las palabras apropiadas, transfiera a mi sentido aquellas que me parezcan mejores.

Ciertamente, la evidencia y certeza de la intuición no sólo se requiere para los enunciados aislados, sino también para cualquier razonamiento. Por ejemplo, sea esta inferencia: 2 y 2 hacen lo mismo que 3 y 1. No sólo debe intuirse que 2 y 2 hacen cuatro, y 3 y 1 hacen cuatro también, sino que después es necesario concluir una tercera proposición a partir de estas dos.

Por tanto, es posible preguntarse por qué aquí hemos añadido a la intuición otro modo de conocimiento, el que se hace por *deducción*, por la cual entendemos todo aquello que se sigue necesariamente de otras cosas ya conocidas con certeza. Ha sido necesario hacerlo porque muchas cosas, aunque no sean evidentes por sí mimas, son conocidas con certeza si se deducen de principios verdaderos ya conocidos, por un movimiento del pensamiento continuo y no interrumpido que intuye claramente cada momento; igual que sabemos cómo el último eslabón de una larga cadena se enlaza con el primero, aun-
370 que no contemplemos por uno y el mismo golpe de vista todos los eslabones intermedios de los que depende esa conexión, con tal de que los hayamos explorado sucesivamente y que recordemos que cada uno, desde el primero al último, está unido al siguiente. Del mismo modo distinguimos la intuición[4] de la mente de la deducción

4. En todo este párrafo, Descartes está jugando con el significado latino de *intuitus* como acto de mirar o mirada. Más arriba podríamos haber traducido *golpe de intuición* en vez de *golpe de vista*, y ahora podríamos traducir *la mirada de la mente* en vez de *la intuición de la mente*.

cierta en que en ésta se concibe un cierto movimiento o sucesión, mientras que en aquella, no; y en que, además, en ésta no es necesaria una evidencia actual, como en la intuición, sino que de alguna manera toma prestada su certeza más bien de la memoria. En consecuencia, podemos decir que las proposiciones que se siguen inmediatamente de los primeros principios son conocidas por intuición o por deducción, según el punto de vista; mientras que los mismos primeros principios se conocen simplemente por intuición, y por el contrario, las conclusiones remotas, sólo por deducción.

Así pues, estas dos vías son las más seguras para la ciencia y no deben admitirse más por parte del ingenio, pues todas las otras deben ser rechazadas como sospechosas y sujetas a errores. Lo cual no impide que creamos con certeza superior a todo conocimiento las cosas que Dios haya revelado, ya que la fe en ellas, que es siempre sobre cuestiones oscuras, no es una actividad del ingenio, sino de la voluntad; aunque si la fe tiene fundamentos en el entendimiento, pueden y deben ser encontrados ante todo por una u otra de las vías mencionadas, como quizá mostraremos algún día con más extensión.

374 Regla IV: IV B[5]

Cuando comencé a aplicar mi espíritu a las Matemáticas, pasé revista por mí mismo a casi todo lo que nos ha sido legado por sus
375 autoridades y cultivé especialmente la Aritmética y la Geometría, porque se decía que eran muy simples y el camino para las otras ciencias. Pero, por entonces, es el caso que no cayeron en mis manos escritores que me satisficieran suficientemente en ninguna de ellas,

5. El fragmento IVB suele llamarse así porque en una copia manuscrita que perteneció a Leibniz, no está incluido en R IV, sino en anexo al final, y parece ser una primera versión de esa regla.

pues sobre los números leía muchas cosas que, hechas las cuentas, comprobaba que eran ciertas, y sobre las figuras podemos decir que muchas veces las ponían en verdad ante los ojos mismos y las concluían de ciertas deducciones, pero no parecían mostrar suficientemente a la mente por qué era así y cómo lo habían descubierto. Y por ello no me extrañaba si la mayor parte de las personas que se acercan a estas artes, incluso entre los inteligentes y cultivados, o bien las desprecian al instante como pueriles y vanas o, por el contrario, teniendo interés, se detienen atemorizados en el comienzo mismo, como si fueran difíciles e intrincadas. Pues realmente nada hay más vacío que ocuparse de este modo de números desnudos y de figuras imaginarias, como si pareciera que queremos contentarnos con el conocimiento de tales bagatelas; o dedicarse a aquellas demostraciones superficiales que descubrimos a menudo más por la casualidad que por el arte, y que pertenecen más a la vista y a la imaginación que al entendimiento, hasta el punto de perder la costumbre de usar la razón misma. Y al mismo tiempo nada más intrincado que desenredar, con tales pruebas, nuevas dificultades envueltas en números confusos. Como después me preguntara de dónde procedía que antiguamente los primeros descubridores de la filosofía no quisieran admitir al estudio del saber a nadie que fuera
376 inexperto en la *Mathesis*[6], como si esta disciplina fuera considerada la más fácil de todas y la más necesaria para cultivar y preparar los ingenios que deseen adquirir otras ciencias más altas, tuve seriamente la sospecha de que la *Mathesis* que conocían era muy distinta de la corriente en nuestro tiempo. Aunque no creía que la conocieran perfectamente, puesto que sus exageradas alegrías y los sacrifi-

6. *Mathesis* podría traducirse por *Matemática*, pero dado que el uso ha consagrado el término *Mathesis* universal o *Mathesis universalis* como uno de los tópicos de discusión sobre Descartes, precisamente a partir de estos pasajes de las *Reglas*, nos ha parecido preferible conservar el vocablo latino, aquí y en lo que sigue.

cios por descubrimientos leves mostraban a las claras cómo fueron de inexpertos. Y algunas máquinas suyas alabadas por los historiadores no me hacen cambiar de opinión, pues, aunque seguramente fueron muy simples, fácilmente pudieron ser exaltadas como milagros por una multitud ignorante e impresionable. Pero estoy convencido de que ciertas primeras semillas de verdad plantadas por la naturaleza en el ingenio humano, que nosotros ahogamos cada día leyendo y escuchando tantos errores diversos, tuvieron tanta fuerza en aquella antigüedad inexperta y pura que, aunque no pudieran conseguir tales ciencias con perfección, conocieron ideas verdaderas de la Filosofía y la *Mathesis* por la misma luz de la mente por la cual veían que era preferible la virtud al placer y lo honesto a lo útil, por más que ignoraran las razones. Y me parece claro que todavía se ven ciertos vestigios de esta verdadera *Mathesis* en Pappus y Diofanto, los cuales vivieron hace muchos siglos, aunque no en los primeros tiempos. Creo de verdad que después fue ocultada por los mismos escritores por una cierta astucia perniciosa; pues, tal como se sabe
377 que hicieron muchos artífices con sus inventos, aquellos tuvieron miedo de que perdiera valor al divulgarla, puesto que era muy fácil y simple, y, para que los admiráramos, prefirieron mostrarnos en su lugar ciertas verdades estériles demostradas deductivamente con sutileza como producto de su arte, en lugar de enseñarnos el arte mismo, el cual habría acabado con la admiración. Desde entonces, ha habido algunos hombres de gran ingenio que han intentado construir lo mismo en este siglo, pues no otra cosa parece ser ese arte que con nombre extranjero llaman Álgebra, si se la pudiera desembarazar de los números múltiples y figuras inexplicables con las cuales está recubierta, para que ya no le falte la suma claridad y facilidad que suponemos que debe tener la verdadera *Mathesis*. Como tales pensamientos me llevaran del estudio particular de la Aritmética y la Geometría a cierta investigación general sobre la *Mathesis*, indagué, en primer lugar, qué se entiende exactamente por este

nombre, y por qué son llamadas partes de la Matemática no sólo las dichas, sino también la Astronomía, la Música, la Óptica, la Mecánica y otras muchas. Aquí no basta con considerar el origen de la palabra, pues como el nombre *Mathesis* significa lo mismo que "disciplina", todas las disciplinas se llamarían Matemática con el mismo derecho que la Geometría. Aunque vemos que casi todo el mundo, sólo con que haya tocado el umbral de la escuela, distingue con facilidad cuáles pertenecen a la *Mathesis* y cuáles a otras disciplinas entre las que se le presentan. Al cabo, considerándolo más atentamente, se
378 descubre que se refieren a la *Mathesis* sólo aquéllas en las que se examina el orden o la medida, sin importar si tal medida ha de buscarse en los números, las figuras, los astros, los sonidos o cualquier otro objeto. Por consiguiente, debe haber una cierta ciencia general, que explique todo aquello que puede indagarse acerca del orden y la medida, no atribuido a ninguna materia en especial. A esa misma ciencia se le llama *Mathesis universalis*, no con un término adoptado, sino con uno antiguo y ya recibido por el uso, porque contiene todo aquello por lo que las otras ciencias son llamadas partes de la Matemática. En qué medida sobrepasa en utilidad y facilidad a esas ciencias subordinadas es patente en que abarca las mismas cosas que todas las otras y además otras muchas, y si encierra algunas dificultades, existen las mismas en todas las otras, en las que se encuentran además las propias de su objeto particular que no se encuentran en la *Mathesis*. Ahora bien, ya que todos conocen su nombre y saben de qué trata aunque no se ocupen de ella, ¿cómo es que la mayoría investiga laboriosamente las otras disciplinas que dependen de ella, mientras que nadie se interesa por aprender bien ella misma? Seguro que me admiraría si no supiera que los hombres la tienen por muy fácil y no hubiera notado hace tiempo que el ingenio humano se abalanza sobre las cosas más nuevas y grandes, dejando de lado aquellas que considera que puede superar con facilidad.

379 En cuanto a mí, consciente de mi debilidad, decidí que observaría

tenazmente tal orden en la investigación del conocimiento de las cosas, que siempre comenzaría por las más simples y fáciles, y nunca pasaría a otras hasta que me pareciera que no quedaba por examinar con cuidado nada más en ellas. Por eso, hasta hoy, he cultivado con esmero esa *Mathesis universalis* cuanto ha estado a mi alcance, de modo que opino que ahora ya puedo tratar ciencias algo más altas sin una solicitud prematura.

393 Regla VIII: VIII A[7]

Todo esto debe ser ilustrado con algún ejemplo. Si alguien que tan
394 sólo es estudioso de las Matemáticas investiga aquella línea que en Dióptrica llaman anaclástica, es decir, aquella en que los rayos paralelos se refractan de suerte que, después de la refracción, se intersecan todos en el mismo punto, se dará cuenta fácilmente, según las reglas quinta y sexta, de que la determinación de esta línea depende de la proporción que los ángulos de refracción guardan con los ángulos de incidencia. Pero deberá quedarse aquí, porque, como esa cuestión no pertenece a la *Mathesis*, sino a la Física, no podrá investigarla, y si quisiera escuchar tal conocimiento de los filósofos o tomarlo prestado de la experiencia, hará lo mismo, porque pecaría contra la regla tercera. Y, además, aquella proposición es compuesta y relativa, y solamente podemos tener experiencia cierta de las cosas absolutamente simples y absolutas, como se dice en el lugar que corresponde. También será en vano suponer una proporción entre aquellos ángulos, porque sospeche que sea la más verdadera, pues entonces ya no investigaría la anaclástica, sino sólo la línea que siguiera la razón que ha supuesto.

7. También este fragmento aparece aparte en el manuscrito de Leibniz, al final de la R VIII, y también parece una primera versión. Por eso se le suele llamar VIII A.

Pero, ciertamente, si hay algún otro que no sólo sea estudioso de la Matemática, sino que guste de investigar la verdad de todo lo que se encuentre, según la regla primera, descubrirá después que esa proporción entre los ángulos de incidencia y refracción depende de sus cambios por la diferencia de medios; yendo más atrás, descubrirá que este cambio depende del modo como el rayo penetra en todo el cuerpo transparente y que conocer su penetración supone que se conoce también cuál es la naturaleza de la acción de la luz. Por último, que para comprender la acción de la luz, debe saberse qué sea en general una potencia natural, y esta última cuestión es la más absoluta en toda la serie. Entonces, después de haberlo visto claramente por la intuición de la mente, volverá sobre los mismos grados, según la regla quinta, y si no pudiera conocer la naturaleza de la acción de la luz estando en el grado segundo, enumerará, según la regla séptima, todas las otras potencias naturales, para que, a partir del conocimiento de alguna de ellas, comprenda también aquélla, al menos por imitación, de lo que trataré luego. Hecho esto, investigará por qué razón el rayo penetra por todo el cuerpo transparente, y así seguirá ordenadamente con lo que sigue, hasta llegar a la misma anaclástica. Pese a que hasta hoy muchos la han investigado en vano, no veo, sin embargo, nada que pueda impedir que alguien la conozca con evidencia, si se usa perfectamente nuestro método.

Cartas sobre la creación de las verdaderas eternas (1630)

(Adam-Tannery, I: *Correspondance avril 1622-février 1638*)

A Mersenne: Amsterdam, 15 de abril de 1630

145 Pues no dejaré de tocar en mi Física varias cuestiones metafísicas y en particular la siguiente: que las verdades matemáticas, a las que vos llamáis eternas, han sido establecidas por Dios y dependen completamente de Él, exactamente igual que el resto de las criaturas. Decir que esas verdades son independientes de Él es, de hecho, hablar de Dios como de un Júpiter o un Saturno, y someterlo a Estigia[8] y al destino. Os lo ruego, no temáis asegurar y decir por todo que es Dios quien ha establecido tales leyes en la naturaleza, tal como un rey establece leyes en su reino. Pues no hay ninguna en particular que no podamos comprender si nuestro espíritu la considera, y todas ellas están *innatas en nuestras mentes*, tal como un rey imprimiría sus leyes en el corazón de todos sus súbditos, si tuviera poder para ello. Por el contrario, nosotros no podemos comprender la grandeza de Dios, aunque la conozcamos. Pero precisamente porque la juzgamos incomprensible, la valoramos más; así como un rey es más majestuoso cuanto menos familiar resulta a sus súbditos, mientras, sin embargo, no piensen por esto estar sin rey y lo conoz-

8. Estigia es una ninfa que vigila los juramentos de los dioses. Decir que Dios está sujeto a Estigia y al destino es decir que hay algo superior a su voluntad. (Hesíodo: *Teogonía*, 775ss).

can lo bastante para no dudar de ello. Se os dirá que si Dios hubiera establecido esas verdades, las podría cambiar como un rey hace
146 con sus leyes, a lo cual es preciso responder que así sería, si su voluntad pudiera cambiar. —Pero las comprendo como eternas e inmutables. —Y yo juzgo lo mismo de Dios. —Pero su voluntad es libre. —Sí, pero su potencia es incomprensible; y generalmente podemos afirmar con seguridad que Dios puede hacer todo lo que nosotros podemos comprender, pero no que Él no pueda hacer todo lo que no podemos comprender, pues sería una temeridad pensar que nuestra imaginación tiene tanta extensión como su poder. Espero escribir esto, incluso antes de quince días en mi Física; pero no os ruego en absoluto que lo mantengáis en secreto; al contrario, os invito a decirlo tan a menudo como se presente la ocasión, a condición de que sea sin nombrarme; pues estaré muy contento de saber las objeciones que se le hagan, y también que el mundo se acostumbre a oír hablar de Dios más dignamente, en mi opinión, de lo que habla la gente, que lo imagina casi siempre como una cosa finita.

A Mersenne: Amsterdam, 6 de mayo de 1630

149 En cuanto a las verdades eternas, digo otra vez que *tanto son verdad como posibles, porque Dios las conoce verdaderas o posibles, pero, por el contrario, no digo que Dios conozca su verdad como si fueran verdaderas independientemente de Él.* Y si los hombres entendieran bien el sentido de sus palabras, nunca podrían decir sin blasfemar que la verdad de alguna cosa precede al conocimiento que Dios tiene de ella, pues en Dios querer y conocer son lo mismo; de suerte que *por lo mismo que quiere algo, lo conoce, y por esa misma razón, tal cosa es verdadera.* Así pues, no hay que decir que *si Dios no existiera, esas verda-*
150 *des no serían menos verdad,* pues la existencia de Dios es la primera y la más eterna de todas las verdades que pueden existir y aquélla de

donde proceden todas las otras. Pero lo que hace que sea fácil equivocarse en esto es que la mayor parte de los hombres no consideran a Dios como un ser infinito e incomprensible y el único autor del cual dependen todas las cosas, sino que se quedan en las sílabas de su nombre y creen que, si se sabe que *Dios* quiere decir lo mismo que lo que en latín se llama *Deus*, y que es adorado por los seres humanos, ya basta para conocerlo. Aquellos que no tienen un pensamiento más elevado pueden convertirse en ateos con facilidad; y no hay que maravillarse si los que comprenden perfectamente las verdades matemáticas, pero no la verdad de la existencia de Dios, no creen que aquéllas dependan de ésta. Aunque, por el contrario, deberían juzgar que, puesto que Dios es una causa cuyo poder sobrepasa los límites del entendimiento humano, y puesto que la necesidad de esas verdades no excede en nada nuestro conocimiento, éstas son algo menor y sujeto a este poder incomprensible.

151 A Mersenne: Amsterdam, 27 de mayo de 1630

Me preguntáis *en qué genero de causa Dios dispone las verdades eter-*
152 *nas.* Respondo que *en el mismo género de causa* que ha creado todas las cosas, es decir, *como causa eficiente y total*[9]. Porque es cierto que es el autor tanto de la esencia como de la existencia de las criaturas: pues esta esencia no es otra cosa que aquellas verdades eternas, las cuales no concibo que emanen de Dios como los rayos del Sol, sino que sé que Dios es el autor de todas las cosas y estas verdades son alguna cosa, luego Dios es su autor. Digo que lo sé, no que lo conci-

9. La frase en su conjunto se refiere a la doctrina aristotélica de los cuatro géneros de causa. La Física cartesiana deja poco lugar para la teoría aristotélica, pues no admite más que la causa eficiente. Ignoramos todo sobre las finalidades divinas y en la noción de substancia no cabe la distinción entre materia y forma.

ba ni que lo comprenda, pues se puede saber que Dios es infinito y todopoderoso, aunque nuestra alma, al ser finita, no lo pueda comprender ni concebir, igual que podemos perfectamente tocar una montaña con las manos, pero no abrazarla como haríamos con un árbol o cualquier otra cosa que no exceda el tamaño de nuestros brazos: comprender es abrazar con el pensamiento, pero para saber una cosa, basta tocarla con el pensamiento. También preguntáis qué ha necesitado Dios para crear esas verdades, y contesto que ha sido tan libre de hacer que no fuera verdad que todas las líneas trazadas desde el centro a la circunferencia fueran iguales, como de no crear el mundo. Y es cierto que estas verdades no están más necesariamente unidas a su esencia que las otras criaturas. Preguntáis que ha hecho Dios para producirlas. Contesto que *por lo mismo que desde la eternidad quiso que fueran y las comprendió, las creó*, o bien (si no atri-
153 buís la palabra *creó* más que a la existencia de las cosas) *las dispuso y las hizo*. Pues en Dios, querer, entender y crear son lo mismo, sin que una cosa preceda a la otra, *ni siquiera para la razón*[10].

10. Todas las cursivas de estas cartas aparecen en latín en el original, como si el tema lo exigiera.

El mundo (1633)

(Adam-Tannery, XI: *Le Monde ou Traité de la Lumière*)

3 Primer capítulo: Sobre la diferencia que hay entre nuestras sensaciones y las cosas que las producen

Proponiéndome tratar aquí de la luz, lo primero que debo advertir es que puede haber diferencia entre la sensación que tenemos, es decir, la idea que se forma en nuestra imaginación mediante los ojos, y aquello que está en los objetos que nos produce esa sensación, es decir, lo que está en la llama o en el Sol y llamamos luz. Pues aunque cada uno está persuadido normalmente de que las ideas que tenemos en el pensamiento son enteramente iguales a los objetos de los que proceden, sin embargo, no veo ninguna razón que nos lo asegure, más bien, al contrario, observo muchas experiencias que nos deberían hacer dudar de ello.

[...]

5 ¿Creéis que, incluso cuando no nos fijamos en la significación de las palabras y oímos solamente su sonido, la idea de ese sonido que se forma en nuestro pensamiento sea algo igual al objeto que la causa? Un hombre abre la boca, mueve la lengua, expulsa el aliento: en todas estas acciones no veo nada que no sea muy diferente de la idea del sonido que nos hacen imaginar. Y la mayoría de los filósofos aseguran que el sonido no es más que un cierto temblor del aire que viene a golpear nuestros oídos, de suerte que si el sentido del

oído llevara a nuestro pensamiento la imagen verdadera de su objeto, sería preciso que, en lugar de hacernos concebir el sonido, nos hiciera concebir el movimiento de las partes de aire que en ese momento tiemblan contra nuestros oídos.

Capítulo VI: Descripción de un mundo nuevo

31 Así pues, permitid a vuestro pensamiento salir fuera de este mun-
do por un poco de tiempo, para venir a ver otro totalmente nuevo
que haré nacer ante él, en los espacios imaginarios[11]. Los filósofos
nos dicen que estos espacios son infinitos y debemos creerlos sin
32 dudar, puesto que ellos mismos los han hecho. Pero para que esta
infinitud no nos detenga ni nos estorbe, no intentemos ir hasta el
final, entremos solamente lo necesario para perder de vista todas las
criaturas que Dios hizo hace cinco o seis mil años y, tras habernos
detenido en algún lugar determinado, supongamos que vuelve a
crear tanta materia a nuestro alrededor que, por cualquier lado que
nuestra imaginación pueda extenderse, no encuentre ningún lugar
vacío.

Aunque el mar no sea infinito, a los que están en medio de él sobre algún barco les parece que pueden extender la vista hasta el infinito, y, sin embargo, todavía hay agua más allá de la que ven. Así, aunque nuestra imaginación parece poder extenderse al infinito y aunque no suponemos que esta nueva materia sea infinita, podemos, sin embargo, suponer perfectamente que llena espacios mucho más grandes de los que hubiéramos imaginado. E incluso, a fin de

11. En el capítulo 5 (XI, 31), Descartes ha dicho que, por razones didácticas, va a construir una fábula. J.B. Weenix le hizo un retrato en 1647 en el que sostiene un libro donde se lee: "Mundus est fabula".

que no haya nada en todo esto que podáis desaprobar, no permitimos a nuestra imaginación extenderse tan lejos como podría, sino que la retenemos intencionadamente en un espacio determinado, que no sea más grande, por ejemplo, que la distancia que hay desde la Tierra hasta las principales estrellas del firmamento, y suponemos que la materia que Dios habrá creado se extiende por todos los lados mucho más allá, hasta una distancia infinita. Pues es más ve-
33 rosímil —y podemos hacerlo mucho mejor— prescribir límites a la acción de nuestro pensamiento que no a las obras de Dios.

Ahora bien, ya que nos tomamos la libertad de simular esa materia en nuestra fantasía, atribuyámosle, si os parece, una naturaleza en la cual no haya nada que todo el mundo no pueda conocer tan perfectamente como es posible. Y a este efecto, supongamos expresamente que no tiene la forma de la tierra, ni del fuego, ni del aire, ni de ninguna otra materia más concreta, como la madera, una piedra, un metal, ni tampoco las cualidades de ser caliente o fría, seca o húmeda, ligera o pesada, ni de tener algún gusto, olor, sonido, color, luz u otra parecida, ni que se pueda decir que haya alguna cosa en su naturaleza que no sea conocida con evidencia por todo el mundo.

Por otro lado, tampoco pensemos que sea aquella materia de los filósofos, a la que se haya despojado tan perfectamente de todas las formas y cualidades que no haya quedado resto alguno que pueda ser comprendido claramente. Más bien la concebiremos como un verdadero cuerpo, perfectamente sólido, que llene por igual este gran espacio en medio del cual hemos detenido nuestro pensamiento, en toda su anchura, largura y profundidad, de modo que cada una de sus partes ocupe siempre una parte de este espacio, tan adecuadamente a su tamaño que no podría llenar otro más grande, ni encerrarse en uno menor, ni permitir que otro ocupe ese lugar mientras él esté.

34 Añadamos a esto que tal materia puede ser dividida en todas las

partes y según todas las figuras que podamos imaginar y que cada una de sus partes es capaz de recibir en sí todos los movimientos que podamos concebir. Supongamos, además, que Dios la divide realmente en varias partes, unas más gruesas, otras más pequeñas, unas con una figura, otras con otra, tales como nos plazca inventar. Pero sin separarlas como si hubiera vacío entre dos de ellas; pensemos más bien que toda la distinción que pone consiste en la diversidad de los movimientos que les da, haciendo que desde el primer instante que las crea, unas comiencen a moverse hacia un lado, otras hacia otro, unas más deprisa, otras más lentamente (o incluso, si se quiere, sin moverse), y pensemos que continúan después su movimiento según las leyes de la naturaleza. Pues Dios ha establecido tan maravillosamente esas leyes que, aunque supusiéramos que no creara nada más que lo dicho, e incluso que no pusiera en todo esto ningún orden ni proporción, sino que compusiera un caos, el más confuso y embrollado que los poetas pudieran describir, esas leyes serían suficientes como para hacer que las partes de tal caos se separaran por ellas mismas y se dispusieran en tan buen orden que tuvieran la forma de un mundo muy perfecto, en el que se pudiera
35 ver no sólo la luz, sino también todas las cosas, tanto generales como particulares, que aparecen en el mundo verdadero.

36 Capítulo VII: Sobre las leyes de la naturaleza de este nuevo mundo

Pero no quiero aplazar por más tiempo el deciros por qué medio la sola naturaleza podrá separar la confusión del caos del cual he hablado y cuáles son las leyes que Dios le ha impuesto.

37 Sabed, pues, primero, que por "naturaleza" no entiendo aquí una diosa ni ningún otro tipo de potencia imaginaria, sino que me sirvo

de esta palabra para significar la materia misma, en tanto que la considero con todas las cualidades que le he atribuido, incluidas todas en conjunto, y bajo la condición de que Dios la continúe conservando de la misma manera como la ha creado. Pues de esto solo, que la continúe conservando así, se sigue necesariamente que debe haber varios cambios en sus partes los cuales atribuyo a la naturaleza, puesto que, me parece, no pueden ser atribuidos propiamente a la acción de Dios porque ésta no cambia nunca. Llamo leyes de la naturaleza a las reglas según las cuales se hacen estos cambios.

Para comprender esto mejor, recordad que entre las cualidades de la materia hemos supuesto que sus partes habían tenido movimientos diversos desde el momento de la creación y, además, que estaban en contacto por todos sus lados, sin que haya ningún vacío entre dos de ellas. De donde se sigue necesariamente que desde entonces, al comenzar a moverse, también han comenzado a cambiar y diversificar sus movimientos por el choque de una contra otra, así que Dios las conserva después de la misma manera que las ha creado, pero no las conserva en el mismo estado. Es decir, que
38 Dios, aunque obra siempre igual y, en consecuencia, produce siempre el mismo efecto en substancia, se da, como por accidente, una gran variedad en tal efecto. Y es fácil creer que Dios, que es inmutable, como todo el mundo debe saber, obra siempre igual. Pero, sin ir más lejos en estas consideraciones metafísicas, escribiré aquí dos o tres de las reglas principales, según las cuales es preciso pensar que Dios hace obrar la naturaleza de ese nuevo mundo, las cuales creo que bastarán para haceros conocer todas las demás.

La primera es que cada parte de la materia en particular continúa siempre en el mismo estado, mientras que el encuentro con otras no la obligue a cambiar. Es decir, que si tiene cierto tamaño, no se hará nunca más pequeña si no la dividen las otras; si es redonda o cuadrada, no cambiará nunca su figura a no ser que las otras la obliguen; si se detiene en un lugar, nunca se irá si las otras no la fuer-

zan; si se ha comenzado a mover, siempre continuará con la misma fuerza, hasta que las otras la frenen o la detengan[12].

[...]

41 Supongo como regla segunda que, cuando un cuerpo empuja a otro, no podrá darle ningún movimiento más que en la medida en que pierda del suyo al mismo tiempo, ni quitarle más que en la medida en que el suyo aumente. Esta regla, junto con la precedente, está totalmente de acuerdo con nuestras experiencias, en las que vemos que un cuerpo comienza o deja de moverse porque es empujado o detenido por algún otro. Pues, suponiendo la regla anterior, evitamos la dificultad en que se encuentran los doctos cuando quieren explicar que una piedra se continúe moviendo tiempo después de salir de la mano que la ha lanzado. Más bien se nos debe preguntar por qué no continúa siempre moviéndose. Pero es fácil de explicar, pues nadie puede negar que el aire dentro del que se mueve le ofrece resistencia. Se le oye silbar cuando lo separa y si se mueve con un abanico u otro cuerpo ligero y muy amplio, del mismo modo se podrá sentir que impide el movimiento en el peso de la mano, muy al contrario de continuarlo, como algunos han dicho[13].

[...]

Pero aunque todo lo que nuestros sentidos han experimentado
43 siempre en el mundo verdadero pareciera ser manifiestamente contrario al contenido de estas dos reglas, la razón que me las ha mos-

12. Tan sólo si la unimos a la tercera ley, podemos decir que ha enunciado aquí el principio de inercia. Descartes dice que se conserva el movimiento, pero también el tamaño, la forma, etc., y como carece de la noción de masa, parece que llama "fuerza" a la velocidad.

13. En la Física escolástica todo movimiento necesita un motor. Ahora bien, si eso fuera así, una piedra se movería mientras la mano la impulsara y se pararía en seco en cuanto la soltara. Para obviar esta dificultad, algunos escolásticos decían que el aire que se precipita a llenar el vacío por detrás de la piedra la continúa impulsando. Aparte de esto, la noción cartesiana de cantidad de movimiento es todavía confusa, porque no considera la velocidad como un vector, con dirección y sentido.

trado me parece tan fuerte que no dejaría de creer que estoy obligado a suponerlas en el mundo nuevo que os describo. Pues ¿qué fundamento más firme y sólido se podría encontrar para establecer una verdad, aunque se la quiera elegir a voluntad, que tomar la firmeza e inmutabilidad que hay en Dios?

Pues es el caso que estas dos reglas se siguen claramente de esto solo: que Dios es inmutable y que, puesto que obra siempre del mismo modo, produce siempre el mismo efecto. Porque, suponiendo que ha puesto cierta cantidad de movimiento en toda la materia en general desde el primer instante en que la ha creado, o hay que confesar que conserva siempre la misma cantidad, o no creer que obra siempre del mismo modo. Y si suponemos también que, desde el primer instante, las diversas partes de la materia en que esos movimientos se encuentran desigualmente repartidos han comenzado a conservarlos o transferirlos de una a otra, según hayan podido tener la fuerza para hacerlo, entonces hay que pensar necesariamente que Él las hace continuar siempre del mismo modo. Y esto es lo que contienen esas dos reglas.

Añadiría como regla tercera que, cuando un cuerpo se mueve,
44 aunque su movimiento se haga casi siempre en línea curva, y nunca se pueda hacer alguno que no sea circular de alguna manera, tal como se ha dicho más arriba, sin embargo, cada una de sus partes en particular tiende siempre a continuar el suyo en línea recta. Y así, su acción, es decir, la inclinación que tienen a moverse, es diferente de su movimiento.

Discurso del método (1637)

(Adam-Tannery, VI: *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans les sciences*)

Primera parte

El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo, pues todo
2 el mundo piensa que está tan bien provisto que, incluso los más difíciles de contentar en cualquier otra cosa, no suelen desear más del que tienen[14]. No es verosímil que todos se engañen al opinar así, sino que más bien esto testimonia que el poder de juzgar bien y distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que llamamos buen sentido o razón, es igual por naturaleza en todos los hombres, y que la diversidad de opiniones no viene de que unos sean más racionales que los otros, sino tan sólo de que llevamos nuestros pensamientos por caminos distintos y no consideramos las mismas cosas. Pues no basta con tener un buen ingenio, sino que lo principal es aplicarlo bien. Las almas más grandes son tan capaces de los mayores vicios como de las mayores virtudes, y quienes caminan lentamente pueden llegar mucho más lejos, si siguen siempre el camino correcto, que no los que corren pero se alejan de él.

Por mi parte, nunca he supuesto que mi espíritu fuera en nada más perfecto que el de la mayoría, incluso he deseado a menudo tener el pensamiento tan rápido, la imaginación tan clara y distinta, o la memoria tan amplia o tan presente como algunos. Y yo no conoz-

14. Sobre este comienzo, ver más arriba *Esbozo*: *El método del Discurso*.

co otras cualidades que sirvan a la perfección del ingenio, pues, considerando que la razón o sentido es la única cosa que nos hace hombres y nos distingue de las bestias, quiero creer que está entera en
3 cada uno, y seguir en esto la opinión común de los filósofos, según los cuales no hay más o menos entre las *formas* o naturalezas de los *individuos* de la misma *especie*, sino entre los *accidentes*.

Pero no temo decir que creo haber tenido mucha suerte, porque en mi juventud encontré ciertos caminos que me han conducido a consideraciones y máximas a partir de las cuales he compuesto un método, por el cual me parece que puedo aumentar gradualmente mi conocimiento y llevarlo, poco a poco, al punto más alto que la mediocridad de mi ingenio y la brevedad de mi vida le permitan llegar. Porque he recogido ya tales frutos que, aunque al juzgarme a mí mismo siempre me inclino hacia la desconfianza antes que hacia la presunción y aunque observando con mirada de filósofo las diversas acciones y empresas de los hombres, no hay casi ninguna que no me parezca vana e inútil; aun así, estoy muy satisfecho del progreso que creo haber hecho ya en la búsqueda de la verdad, y de concebir tales esperanzas para el futuro que, si entre las ocupaciones a medida humana de los hombres hay alguna que sea sólidamente buena e importante, me atrevo a creer que es la que yo he escogido.

Sin embargo, puede ser que me equivoque y que lo que he tomado por oro y diamantes sea un poco de cobre y vidrio. Sé cuánto tendemos a equivocarnos en lo que nos concierne y cómo debemos sospechar de los juicios favorables de nuestros amigos. Pero me
4 quedaría muy satisfecho de enseñar, en este discurso, cuáles son los caminos que he seguido y de presentar en él mi vida como en un cuadro, a fin de que cada uno pueda juzgar y, escuchando entre los rumores las opiniones que haya, tuviera un nuevo medio para instruirme, que añadiría a los que suelo usar.

Así, no me propongo enseñar aquí el método que cada uno debe

seguir para conducir bien la razón, sino solamente hacer ver cómo he aspirado a conducir la mía. Los que se meten a dar preceptos se deben estimar más hábiles que aquellos a quienes los dan, luego son censurables si cometen el menor error. Pero, puesto que propongo este escrito como una historia o, si lo preferís, como una fábula, en la cual, entre algunos ejemplos imitables, quizá se encontrarán otros que se tendrá razón en no seguir, espero que sea útil a algunos sin incomodar a nadie y que todos agradezcan mi franqueza.

He sido criado en el estudio de las letras desde mi infancia y tenía muchísimas ganas de aprenderlas, porque me convencieron de que con ellas se podía adquirir un conocimiento claro y seguro de todo aquello que es útil para la vida[15]. Pero tan pronto como acabé mis estudios, al final de los cuales se acostumbra a ser aceptado en el grupo de los doctos, cambié enteramente de opinión. Pues me encontraba tan lleno de dudas y errores que, aspirando a instruirme, me parecía no haber sacado otro provecho que ir descubriendo cada vez más mi ignorancia. No obstante, estaba en una de las escuelas más célebres de Europa[16], donde creía que debía de haber hombres sabios, si los había en algún sitio en el mundo. Había aprendido todo lo que aprendían los demás e incluso, descontento con las ciencias que nos enseñaban, había repasado todos los libros que habían caído en mis manos sobre las ciencias tenidas por más raras y curiosas[17]. Además, sabía los juicios que los demás

15. Aunque no lo hemos tratado en la *Introducción*, una cuestión siempre presente en Descartes es la utilidad del conocimiento, en física, por las posibles aplicaciones técnicas y, en general, porque nos enseña a conducir nuestra vida adecuadamente.

16. La Flèche. Situado en la región Pays de la Loire, hoy existe como Prytanée National Militaire.

17. Se interesó un tiempo por la magia y las promesas de sabiduría oculta propias del paradigma renacentista, pero las rechazó pronto. En sus viajes de juventud parece que se interesó por los Rosacruces, aunque todavía no existían como sociedad organizada. También sabemos que leyó algo de Llull.

hacían de mí, y no veía que se me considerara inferior a mis condiscípulos, aunque había algunos entre ellos a los que ya se destinaba a sustituir a nuestros maestros. Nuestro siglo, en fin, me parecía tan floreciente y tan fértil en buenos ingenios, como cualquiera de los precedentes. Por todo lo cual me tomaba la libertad de juzgar a los demás por mí mismo y pensar que no había ninguna doctrina en el mundo como la que se me había hecho esperar en el pasado.

Sin embargo, no dejaba de apreciar los ejercicios que se practican en las escuelas. Sabía que las lenguas que se aprenden son necesarias para entender los libros antiguos; que la gentileza de las fábulas despierta el ingenio; que las acciones memorables de la historia lo elevan y que, cuando se leen con discreción, ayudan a formar el juicio; que la lectura de buenos libros es como una conversación con las personas más honestas de los pasados siglos, que han sido sus autores, incluso una conversación meditada, en la que no nos
6 descubren más que sus mejores pensamientos; que la elocuencia tiene una fuerza y una belleza incomparable; que la poesía tiene delicadezas y dulzuras maravillosas; que las Matemáticas tienen descubrimientos muy sutiles que muy bien pueden servir tanto para contentar a los curiosos como para facilitar todas las artes y disminuir el trabajo de los hombres; que los escritos que tratan de las costumbres contienen muchas enseñanzas y exhortaciones a la virtud que los hacen muy útiles; que la Teología enseña a ganar el Cielo; que la Filosofía proporciona el medio de hablar verosímilmente de todas las cosas y hacerse admirar por los menos sabios; que la Jurisprudencia, la Medicina y otras ciencias aportan honores y riqueza a quienes las cultivan; y, en fin, que es bueno haberlas examinado todas, incluso las más supersticiosas y las más falsas, a fin de conocer su justo valor y guardarse de ser engañado por ellas.

Pero creía que ya había dedicado bastante tiempo a las lenguas e incluso a la lectura de libros antiguos, sus historias y sus fábu-

las[18]. Pues es casi lo mismo conversar con gentes de otros siglos que
viajar. Es bueno saber algo de las costumbres de diversos pueblos
para juzgar con acierto las nuestras y no creer que todo lo que es
contrario a nuestros usos es ridículo, como suelen hacer los que no
han visto nada. Pero cuando se dedica demasiado tiempo a viajar, se
acaba por ser extranjero en el propio país y cuando se es demasiado
curioso de lo que hacían en los siglos pasados, normalmente se ig-
nora lo que se hace hoy en día. Por otra parte, las fábulas hacen ima-
ginar como posibles muchas cosas que no lo son, e incluso las histo-
7 rias más fieles, aunque no cambien ni aumenten el valor de las cosas
para hacerlas más dignas de ser leídas, como mínimo omiten casi
siempre las circunstancias más bajas y menos ilustres. Por eso ocu-
rre que el resto no aparezca tal como es y que quienes adecuan sus
costumbres a los ejemplos que sacan de ellas estén sujetos a caer en
las extravagancias de los paladines novelescos y a concebir deseos
que sobrepasan sus fuerzas.

Estimaba mucho la elocuencia y estaba enamorado de la poesía, pero pensaba que ambas son dones del ingenio, antes que frutos del estudio. Quienes razonan con fuerza y ordenan mejor sus pensamientos para hacerlos claros e inteligibles siempre son más persuasivos, aunque no hablen más que bajo Bretón y no hayan estudiado retórica jamás. Y los que tienen las más agradables invenciones y las saben expresar con más ornamento y dulzura, no dejaran de ser los mejores poetas aunque desconozcan el arte poética.

Sobre todo, me deleitaba con las Matemáticas, por la certeza y la evidencia de sus razones, pero todavía no me daba cuenta de su verdadera utilidad y, creyendo que no servían más que para las artes mecánicas, me extrañaba que, siendo sus fundamentos tan firmes y sólidos, no se hubiera construido encima nada más relevan-

18. Los estudios de La Flèche incluían latín, griego, francés, historia, literatura y cultura clásica, retórica y filosofía (lógica, física y metafísica).

te[19]. Por el contrario, comparaba los escritos de los antiguos paganos
que tratan de las costumbres con palacios muy soberbios y magní-
8 ficos que estuvieran construidos sobre arena y barro. Ensalzan mu-
chísimo las virtudes, las hacen parecer estimables por encima de
cualquier otra cosa en el mundo, pero no enseñan suficientemente a
conocerlas y, a menudo, lo que llaman con un nombre hermoso no es
sino insensibilidad, orgullo, desesperación o parricidio[20].

Reverenciaba nuestra Teología y, como cualquier otro, quería ganar el Cielo, pero habiendo aprendido como algo seguro que el camino no está menos abierto a los más ignorantes que a los más doctos, y que las verdades reveladas que conducen a él están más allá de nuestra inteligencia, nunca hubiera osado someterlos a la debilidad de mis razonamientos. Pensaba que para emprender la tarea de examinarlas y tener éxito se necesitaba ser más que un hombre y alguna extraordinaria asistencia del Cielo.

Nada diré de la Filosofía, sino que teniendo en cuenta que durante siglos ha sido cultivada por los mejores ingenios que han vivido y que, no obstante, todavía no hay nada que no esté en discusión y que no sea, por tanto, dudoso, no era tan presuntuoso como para creer que haría mejores descubrimientos. Considerando, además, cuantas opiniones diferentes puede haber sobre la misma materia que sean sostenidas por los doctos, aunque nunca puede haber más de una verdadera, tuve por prácticamente falso todo lo que no fuera más que verosímil.

19. Esto estaba cambiando, pero Descartes no lo sabía cuando abandonó el colegio. En general, la Matemática se estudiaba como una serie de procedimientos de cálculo para resolver problemas tipo.

20. Efectivamente, las virtudes que a menudo muestran los textos clásicos, a través de historias ejemplares, pueden ser juzgadas así por otra sensibilidad moral. Abundan los ejemplos de suicidio (Séneca, Lucrecia), de padres dispuestos a matar a los hijos por orgullo o hermanos que matan a hermanos (los Horacios), por no hablar de la moralidad de los dioses.

En cuanto a las otras ciencias, teniendo en cuenta que toman sus
9 principios de la Filosofía, juzgaba que no podía haberse construido
nada sólido sobre fundamentos tan poco firmes. Ni el honor ni el
lucro que prometen eran suficientes para exhortarme a aprenderlas,
pues —gracias a Dios— no me veía en tal situación que tuviera que
hacer de la ciencia un oficio para aliviar mi fortuna y, aunque no
hiciera alarde de menospreciar la gloria como los cínicos, tampoco
deseaba la que no se adquiere más que con falsos títulos. En cuanto
a las malas doctrinas, en fin, pensaba que ya sabía bastante de su
valor como para no engañarme con las promesas de un alquimista,
las predicciones de un astrólogo, las imposturas de un mago, o los
artificios o jactancias de ninguno de los que hacen profesión de sa-
ber más que los demás.

Por todo esto, tan pronto como la edad me liberó de la sujeción a
mis preceptores, abandoné completamente el estudio de las letras y,
estando resuelto a no buscar más ciencia que la que pudiera encon-
trar en mí mismo o en el gran libro del mundo, dediqué el resto de
mi juventud a viajar, ver cortes y ejércitos, frecuentar gentes de di-
verso carácter y condición, recoger experiencias diversas, ponerme
a prueba en los encuentros que la fortuna me deparara y hacer una
reflexión tal que pudiera sacar algún provecho de todo lo que se
presentara. Me parecía que podía encontrar mucha más verdad en
los razonamientos que cada uno hace en los asuntos que le impor-
10 tan, porque si ha juzgado mal, los acontecimientos posteriores le
castigarán enseguida, que en los que hace un estudioso en su retiro
sobre especulaciones que no producen ningún efecto, las cuales no
le suponen otra consecuencia sino, quizás, que sentirá tanta más
vanidad cuanto más alejadas parezcan del sentido común, porque
habrá debido emplear tanto más ingenio y artificio para probar a
hacerlas verosímiles. Y siempre tenía un deseo extremo de aprender
a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis acciones
y caminar seguro por la vida.

Es cierto que, mientras no hacía más que considerar las costumbres de los hombres, no encontraba casi nada seguro y que advertía casi tanta diversidad como la que había visto entre las opiniones de los filósofos. De modo que el provecho más grande que sacaba era que, al ver muchas cosas que eran comúnmente aceptadas y aprobadas por otros grandes pueblos, aunque nos parecen muy extravagantes y ridículas, aprendía a no creer demasiado firmemente en lo que sólo creía por el ejemplo y la costumbre, y así me libraba poco a poco de muchos errores que pueden ofuscar nuestra luz natural y hacernos menos capaces de escuchar a la razón. Pero después de que hube empleado algunos años en estudiar de este modo el libro del mundo y en aspirar a adquirir alguna experiencia, un día tomé la resolución de estudiar también en mí mismo y emplear todas las fuerzas de mi ingenio en elegir los caminos que debía seguir. Creo
11 que me fue mucho mejor en todo ello que si nunca me hubiera alejado de mi país y de mis libros[21].

Segunda parte

Me encontraba por entonces en Alemania, atraído por unas guerras que todavía no han terminado[22], y cuando me volvía al ejército desde la coronación del Emperador, el comienzo del invierno me retuvo en un cuartel donde, como no encontraba ninguna conversación que me divirtiera y tampoco, por suerte, ninguna preocupación ni pasión que me perturbara, me pasaba el día solo, encerrado en una habitación caldeada, donde tenía todo el ocio necesario para

21. En la Introducción hemos puesto fechas a este resumen biográfico: *Un proyecto para una vida (1618-1628).*
22. La Guerra de los Treinta Años (1618-1648).

entretenerme en mis pensamientos[23]. Uno de los primeros que tuve fue considerar que, a menudo, no hay tanta perfección entre las obras compuestas de varios trozos, hechas por la mano de varios maestros, como en aquellas en las que ha trabajado sólo uno. Así vemos que los edificios que un solo arquitecto ha emprendido y acabado suelen ser más hermosos y mejor ordenados que los que han sido reformados por varios, haciendo servir muros viejos que fueron construidos para otros fines. Así, esas ciudades antiguas que han sido pequeños burgos y, con el tiempo, han llegado a ser grandes ciudades están ordinariamente tan mal compuestas, si las comparamos con las plazas regulares que un ingeniero traza según su parecer en una llanura, que, aun considerando cada uno de sus edificios aparte, a menudo se encuentra tanto o más arte que en las otras. Sin embargo, viendo como se alinean, aquí uno grande, allá
12 uno pequeño, y cómo tienen las calles curvas y desiguales, antes se diría que los ha dispuesto la fortuna que no unos hombres provistos de razón[24]. Si se considera que, sin embargo, siempre ha habido unos oficiales encargados de vigilar que los edificios particulares sirvieran al ornamento público, se conocerá bien que es difícil hacer cosas perfectas cuando se trabaja sobre las obras de otros. Así, imaginaba que los pueblos que han ido haciendo sus leyes a medida que les ha obligado la incomodidad de los crímenes y las querellas, porque habiendo sido semisalvajes se han civilizado poco a poco, no podían estar tan bien reglamentados como aquellos que han observado las leyes de algún legislador prudente desde que se reunieron[25]. Tal como es cierto que el orden de la verdadera Iglesia debe

23. Neuburg, 1619.

24. Los descubrimientos y conquistas del XVI habían dado lugar a la fundación de nuevas ciudades, cuyo urbanismo, trazado y ejecutado de acuerdo con un plan, era objeto de discusión como modelo de ciudad perfecta. El contraste con París debía de ser muy evidente.

25. La Antigüedad ha dejado noticia de legisladores famosos, confundidos a

estar incomparablemente mejor reglamentado que todos los demás, puesto que Dios mismo ha hecho sus ordenanzas. Y por hablar de cosas humanas, si Esparta fue tan floreciente antiguamente, no era por la bondad de cada una de sus leyes en particular, pues muchas eran muy extrañas e incluso contrarias a las buenas costumbres, sino porque, habiendo sido inventadas por una sola persona, todas tendían al mismo fin. Así pensaba que las ciencias de los libros, al menos aquellas cuyos argumentos son sólo probables y no contienen ninguna demostración, como han sido compuestas y ampliadas poco a poco con las opiniones de muchas personas, no son en absoluto tan próximas a la verdad como los razonamientos simples que
13 un hombre de buen sentido pueda hacer naturalmente sobre las cosas que se le van presentando. Y así pensaba también que, como hemos sido niños antes que hombres y, necesariamente, hemos sido gobernados mucho tiempo por los apetitos y los preceptores, lo cual suele ser contrario entre sí, y como quizá ni éstos ni aquéllos nos aconsejaban siempre lo mejor, es casi imposible que nuestros juicios sean tan puros y sólidos como lo habrían sido si hubiéramos tenido entero uso de razón desde el nacimiento y nunca nos hubiéramos guiado más que por ella.

Es verdad que no vemos que se derriben todas las casas de una ciudad por el solo deseo de volverlas a levantar de otra manera y hacer más bonitas las calles, pero se ve a menudo que bastantes hacen derribar sus casas para volverlas a levantar e incluso, a veces, cuando los cimientos no están firmes y corren el peligro de derrumbarse solas, no les queda más remedio. Por cuyo ejemplo me persuadía de que no sería prudente que un particular quisiera reformar un Estado, cambiando todo desde los cimientos y destruyéndolo para enderezarlo, ni tampoco reformar el cuerpo de las ciencias o el or-

menudo con la leyenda. En el caso de Esparta, que cita a continuación, el legislador fue Licurgo, del que no sabemos nada con certeza.

den establecido en las escuelas para enseñarlas, sino que lo mejor
que podía hacer era decidirme de una vez a abandonar todas las
14 opiniones que había aceptado hasta entonces, para luego sustituir-
las por otras mejores o por las mismas, una vez ajustadas a nivel con
la razón[26]. Y creía firmemente que por este medio conseguiría con-
ducir mi vida mucho mejor que si construyera sobre cimientos viejos
y que si me apoyara sólo sobre los principios que me había dejado
inculcar en mi juventud, sin haber examinado nunca si eran verdade-
ros. Pues, pese a que veía en eso varias dificultades, sin embargo no
me parecían tan inevitables, ni comparables a las que se encuentran
en la menor reforma de los asuntos públicos. Esos grandes cuerpos
políticos son demasiado difíciles de reedificar una vez derribados, o
incluso de sostenerlos una vez sacudidos, y sus caídas son siempre
muy violentas. Pues, sin duda, sus imperfecciones —si las tienen, y
basta pensar en la diversidad que hay entre ellos para asegurar que
muchos las tienen— han sido suavizadas por el uso e, incluso, mu-
chas que no habrían sido remediadas tan bien por la prudencia, se
habrán evitado o corregido poco a poco. Y, en fin, son casi siempre
más soportables de lo que sería cambiarlas, del mismo modo que los
sinuosos caminos de las montañas se hacen poco a poco tan lisos y
cómodos a fuerza de ser frecuentados, que es mucho mejor seguir-
los antes que decidir tirar más recto, saltando por encima de las
rocas y descendiendo al fondo de los precipicios.

Por todo esto, no puedo aprobar en absoluto a esos caracteres lian-
15 tes e inquietos, que siempre están ideando alguna reforma nueva,
pese a que no han sido llamados ni por su nacimiento ni por su for-
tuna a la administración de los asuntos públicos. Y si pensara que
en este escrito hubiera la menor cosa por la cual fuera sospechoso de

26. Continuando la metáfora arquitectónica, quiere decir que la razón puede usarse como el nivel de los albañiles, para comprobar que estamos construyendo adecuadamente.

esa insensatez, me disgustaría mucho que fuera publicado. Nunca he querido ir más allá de reformar mis propios pensamientos y construir sobre un suelo que está en mí mismo. Porque, aunque mi obra me haya gustado bastante, si expongo aquí el modelo, no es para aconsejar a nadie que lo imite. Aquéllos a los que Dios ha repartido mejores dones seguramente tendrán deseos más sublimes, pero mucho me temo que éste mío sea ya demasiado audaz para muchos. La simple resolución de deshacerse de todas las opiniones que se han aceptado antes no es un ejemplo que todos deban seguir. Prácticamente, en el mundo no hay más que dos tipos de ingenios a los cuales no les conviene de ninguna de las maneras. A saber, por una parte están aquellos que se creen más hábiles de lo que son y no pueden evitar precipitarse en sus juicios, ni tener bastante paciencia para conducir por orden todos sus pensamientos, por lo que, si alguna vez se tomaran la libertad de dudar de los principios que han recibido y apartarse del camino común, jamás podrían seguir el camino que hay que coger para ir recto y quedarían descarriados toda la vida; por otra parte, aquellos que tienen bastante razón o modestia para darse cuenta de que son menos capaces de distinguir lo verdadero de lo falso que algunos otros, por los cuales pueden ser enseñados, y deben mejor contentarse con seguir las opiniones de esos otros, antes que buscar por sí mismos otras mejores.

Sin duda yo hubiera sido de estos últimos, si hubiera tenido un
16 solo maestro, o no hubiera conocido las diferencias que siempre ha habido entre las opiniones de los doctos. Pero no podía elegir a nadie cuyas opiniones me parecieran preferibles a las de otro, y me encontraba como obligado a tomar la resolución de guiarme yo mismo, porque desde el colegio había aprendido que no se podía imaginar nada tan extraño e increíble que no haya sido dicho por algún filósofo; y luego, viajando, me había dado cuenta de que todos aquellos que tienen sentimientos muy contrarios a los nuestros no son por ello bárbaros ni salvajes, sino que muchos usan la razón

tanto o más que nosotros; y consideraba que un mismo hombre, con el mismo ingenio, que sea criado desde la infancia entre franceses o alemanes, se convierte en alguien diferente de otro que siempre hubiera vivido entre chinos o caníbales; además, que incluso en las modas de nuestros trajes lo que nos gustaba hace diez años, y quizá nos guste otra vez dentro de diez, nos parece ahora extravagante y ridículo; así que lo que nos convence es más la costumbre y el ejemplo que algún conocimiento cierto, aunque, sin embargo, la pluralidad de voces no prueba nada sobre las verdades algo difíciles de descubrir, porque resulta más verosímil que las haya encontrado sólo un hombre que no todo un pueblo.

Pero como aquel que camina solo y en las tinieblas, resolví ir tan
17 despacio y tener tanta prudencia en todo que, aunque no avanzara mucho, al menos me guardaría de caer. Tanto que no quise comenzar a rechazar las opiniones que había aceptado sin haber sido introducidas por la razón, antes de que hubiera dedicado bastante tiempo a hacer el proyecto de la obra que emprendía, y a buscar el verdadero método para llegar al conocimiento de todas las cosas de las que mi ingenio fuera capaz.

Cuando era más joven, de la Filosofía había estudiado algo de Lógica, y de las Matemáticas, el Análisis de los geómetras y el Álgebra, tres artes o ciencias que debían contribuir algo, parecía, a mi propósito. Pero, al examinarlas, me di cuenta de que los silogismos y la mayor parte de las otras reglas de la Lógica sirven más para explicar a otros aquello que se sabe o, incluso, como el Arte de Lulio, para hablar sin juicio de lo que se ignora, que para aprenderlo. Y aunque contienen, en efecto, muchos preceptos muy buenos y verdaderos, hay mezclados tantos nocivos o superfluos que es casi tan fatigoso separarlos como sacar una Diana o una Minerva de un bloque de mármol que todavía no está desbastado. En cuanto al Análisis de los antiguos y el Álgebra de los modernos, además de que no se aplican más que a materias muy abstractas y que no parecen útiles, la pri-

mera siempre está tan sujeta a la consideración de las figuras, que
18 no puede ejercer el entendimiento sin fatigar mucho la imaginación;
y en la segunda se está tan sujeto a ciertas reglas y a ciertas cifras, que se ha convertido en un arte confuso y oscuro que estorba al ingenio en lugar de ser una ciencia que lo cultive[27]. En vista de esto, pensé que hacía falta buscar algún otro método que, incluyendo las ventajas de estos tres, careciera de sus defectos. Y como las muchas leyes suelen servir de excusa para los vicios, de modo que un Estado está mucho mejor reglado cuando tiene muy pocas pero son rigurosamente observadas, así, en lugar de ese gran número de preceptos que componen la Lógica, creí que tendría bastante con los cuatro siguientes, siempre que tomara la resolución firme y constante de no dejar de observarlos ni una sola vez.

El primero fue no aceptar nunca una cosa como verdadera si no conociera con evidencia que lo es. Es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la anticipación, y no incluir en mis juicios nada más que aquello que se presentara tan clara y distintamente a mi ingenio que fuera imposible dudar de ello.

El segundo, dividir cada dificultad que examinara en tantas partes como fuera posible y fueran necesarias para resolverla mejor.

El tercero, conducir mis pensamientos con orden, comenzando por los objetos más simples y fáciles de conocer, para subir poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más complejos,
19 incluso suponiendo un orden entre aquellos que no se preceden por naturaleza los unos a los otros.

Y el último, hacer siempre recuentos tan exhaustivos y revisiones tan generales, que estuviera seguro de no omitir nada.

27. Antes de la geometría analítica, los problemas se resolvían dibujando con regla y compás, y razonando a partir de la figura. Por su parte, el álgebra encontraba dificultades por la carencia de una notación eficaz, que reflejara con claridad y sin añadidos las relaciones entre números indeterminados.

Cf. *Introducción: Los orígenes de la geometría analítica.*

Esa largas cadenas de razones, muy simples y fáciles, que suelen usar los geómetras para llegar a sus demostraciones más difíciles, me habían dado ocasión de imaginar que todas las cosas que pueden ser conocidas por los hombres se entrelazan de igual manera, y que solamente cuidando de no admitir como verdadera ninguna que no lo sea y guardar siempre el orden necesario para deducir unas de otras, no puede haber ninguna tan alejada que no se llegue a ella, ni tan oculta que no se descubra[28]. Y no me costó mucho encontrar por cuáles debía comenzar, pues ya sabía que era por las más simples y fáciles de conocer, y considerando que entre todos los que antes habían buscado la verdad en las ciencias sólo los matemáticos habían podido encontrar algunas demostraciones, es decir, algunas razones ciertas y evidentes, no tenía ninguna duda de que debía comenzar por las mismas que ellos habían examinado, aunque no esperaba ninguna otra utilidad, sino que acostumbrarían a mi ingenio a alimentarse de verdad y a no contentarse con razones falsas. Aunque no por ello me propuse aprender todas las ciencias particulares que llamamos comúnmente Matemáticas, sino que, al ver que aunque sus objetos fueran diferentes todas coincidían en no considerar más que las diversas relaciones o proporciones que se encuentran en ellos, pensaba que sería mejor examinar solamente esas proporciones en general sin suponerlas más que en las materias que sirvieran para hacerme más fácil su conocimiento, incluso sin referirlas a ninguna de ellas, a fin de poderlas aplicar después mejor a todas aquéllas a las que se adecuen. Después, como me di cuenta de que, para conocerlas, a veces tendría necesidad de considerar a

28. Éste es el texto que parece apoyar con mayor contundencia la lectura según la cual Descartes prevé una construcción deductiva de todo el saber como un sistema. En su contra puede argumentarse que el término "deducir" no tiene en el XVII, ni en el conjunto de la obra cartesiana, el significado estricto que hoy le damos. (p. e. QUINTÁS, *Introducción* a su edición del *Discurso*). Cf. *Introducción*: *El proyecto en su conjunto: los Principia philosophiae.*

cada una en particular, y otras veces solo retenerlas o comprender varias en conjunto, pensé que, para considerarlas mejor en particular, debía suponerlas en líneas, pues no encontraba nada más simple, ni que pudiera representar más distintamente en mi imaginación y mis sentidos; mientras que, para retenerlas o comprender varias en conjunto, era preciso que las explicase con algunas cifras, tan cortas como fuera posible. Por este procedimiento tomaba lo mejor del Análisis Geométrico y lo mejor del Álgebra, y corregía los defectos del uno por el otro[29].

Me atrevo a decir que la observación exacta de esos pocos preceptos que había escogido me dio tal facilidad para aclarar todas las cuestiones propias de esas dos ciencias, que en dos o tres meses que me dediqué a examinarlas, comenzando por las más simples y generales, y siendo cada verdad que encontraba como una regla que me
21 servía después para encontrar otras, no solo resolví varias que antes me habían parecido muy difíciles, sino que al final también me parecía que podía decir cómo y hasta dónde era posible resolver aquellas que ignoraba. En lo cual, quizá no os pareceré tan vanidoso si consideráis que, puesto que no hay más que una verdad en cada cosa, quien la encuentra sabe todo lo que se puede saber. Por ejemplo, se puede asegurar que un niño instruido en Aritmética, que haya hecho una suma siguiendo las reglas, habrá encontrado todo lo que el ingenio humano puede encontrar. De igual modo, en fin, el método que enseña a seguir el orden verdadero y a enumerar exactamente todas las circunstancias de lo que se busca, contiene todo lo que da certeza a las reglas de la Aritmética.

Pero lo que más me gustaba de este método era que, con él, estaba seguro de usar en todo mi razón, si no perfectamente, al menos lo mejor que estaba en mi poder, además de que, al practicarlo, sentía

29. Es decir, la geometría analítica. Debió de ser el invierno de 1619, en Neuburg. Cf. *Introducción*: *Los orígenes de la geometría analítica*.

que mi ingenio se acostumbraba poco a poco a concebir con más claridad y distinción sus objetos, y que, como no lo había sujetado a ninguna materia en particular, me prometía aplicarlo a las dificultades de las otras ciencias con tanta utilidad como lo había hecho a las del Álgebra. No es que por eso me atreviera a emprender por las buenas el examen de todas las ciencias que se presentaran, pues hubiera estado en contra del orden que prescribe, sino que, como viera que todos sus principios debían ser tomados de la Filosofía, en la cual
22 todavía no había encontrado ninguna certeza, pensaba que, antes que nada, hacía falta que tratara de establecerlas en ella. Siendo esto la cosa más importante del mundo, donde la precipitación y la anticipación debían temerse más, no debía acometer la empresa hasta que hubiera alcanzado una edad más madura que los veintitrés años que entonces tenía, y hasta que, previamente, no hubiera empleado mucho tiempo en prepararme, tanto arrancando de mi ingenio todas las malas opiniones que había aceptado antes, como haciendo acopio de muchas experiencias que fueran luego la materia de mis razonamientos, y ejercitándome siempre en el método que me había prescrito, a fin de afianzarme en él cada vez más.

Tercera parte

(VI, 22-31)

Y en fin, como cuando se ha de reconstruir la casa en la que se vive, no basta con derribarla y hacer provisión de materiales y arquitectos, o ejercitarse uno mismo en la arquitectura, además de haber dibujado cuidadosamente el proyecto, sino que también hay que haberse provisto de otra en la que alojarse cómodamente mientras se trabaja en ello, de tal manera que no me quedara indeciso en mis acciones, mientras la razón me obligara a estarlo en mis juicios, y

para que no dejara de vivir desde entonces tan felizmente como pudiera, me construí una moral provisional, que no consistía más que en tres o cuatro máximas, de las cuales tengo el gusto de haceros partícipes.

23 La primera era obedecer las leyes y las costumbres de mi país, conservando constantemente la religión en la cual Dios me ha hecho la gracia de ser enseñado desde mi infancia, y gobernándome en todo lo demás según las opiniones más moderadas y más alejadas del exceso que fueran generalmente practicadas por los más sensatos de aquéllos entre los cuales habría de vivir. Porque comenzando desde entonces a no tener en cuenta para nada las mías propias, puesto que las quería someter todas a examen, estaba seguro de que lo mejor que podía hacer era seguir las opiniones de los más sensatos. Y aunque pueda haber entre los persas y los chinos gente tan sensata como entre nosotros, me pareció que lo más útil era regirme según aquéllos con los que había de vivir. Por otra parte, para saber cuáles eran sus verdaderas opiniones, debía fijarme más en lo que practicaban que en lo que decían, no sólo porque en la corrupción de nuestras costumbres hay pocos que se atrevan a decir todo lo que creen, sino también porque en muchos casos ellos mismos lo ignoran, pues como la acción del pensamiento por la cual se cree una cosa es diferente de aquélla por la cual se sabe que se la cree, a menudo ocurre la una sin la otra. Y entre varias opiniones admitidas por igual, elegía las más moderadas, tanto porque siempre son las más cómodas en la práctica, y verosímilmente las mejores, puesto que todo exceso suele ser malo, como también para, en caso de que me equivocara, apartarme menos del camino verdadero que si, cogiendo un extremo, fuera el otro el que hubiera de haber seguido.
24 Cuento particularmente entre los excesos todas aquellas promesas que recortan la libertad. No porque desapruebe las leyes que, para remediar la inconstancia de los espíritus débiles, permiten que se hagan votos o contratos que obliguen a perseverar cuando se tiene

un buen propósito o para la seguridad del comercio, propósito que es indiferente, sino porque como no veía nada en el mundo que permaneciera igual y, en lo que a mí respectaba, me proponía perfeccionar cada vez más mis juicios y no empeorarlos, creía cometer una gran falta contra el buen sentido si, porque entonces aprobara una cosa, me obligara a tenerla por buena después, cuando quizás habría dejado de serlo o yo habría dejado de pensar así.

Mi segunda máxima era ser lo más firme y resuelto en mis acciones que pudiera y, una vez decidido, seguir las opiniones más dudosas como si fueran muy seguras. Imitando en esto a los viajeros que, si se encuentran perdidos en un bosque, no deben errar dando tumbos para un lado y para el otro, y todavía menos pararse en un sitio, sino caminar siempre lo más recto que puedan en una misma dirección, sin cambiar por pequeñas razones, aunque al principio hayan elegido por azar, pues así, si no llegan a donde querían, al menos llegarán a alguna parte, donde seguramente estarán mejor que en medio del bosque. Así, como a menudo las acciones de la vida no pueden esperar, es una verdad cierta que, cuando no podemos discernir las mejores opiniones, debemos seguir las más probables e, incluso, si no podemos percibir más probabilidad en unas que en otras, sin embargo tenemos que elegir y después considerarlas, en lo que respecta a la práctica, no como dudosas, sino muy verdaderas y ciertas, porque así es la razón que nos ha hecho elegir. Desde entonces, esta máxima me libró de todos los arrepentimientos y remordimientos que suelen agitar las conciencias de los espíritus débiles y vacilantes que se dejan llevar inconstantemente a practicar como si fuera bueno lo que después tendrán por malo.

Mi tercera máxima era proponerme siempre vencerme antes a mí que a la fortuna y cambiar mis deseos antes que el orden del mundo y, en general, acostumbrarme a pensar que no hay nada que esté enteramente en nuestro poder, salvo nuestros pensamientos, de modo que después de haber actuado lo mejor que podíamos, todo lo

que fracase en las cosas que nos son ajenas es absolutamente impo-
sible por lo que a nosotros respecta. Y con esto solo me parece que
tengo suficiente para no desear en el futuro nada que no alcance y
para quedarme, así, contento. Pues dado que nuestra voluntad no
26 nos lleva por naturaleza a desear más que las cosas que el entendi-
miento le presenta como posibles de alguna manera, es cierto que,
si consideramos todos los bienes que están fuera de nosotros como
igualmente alejados de nuestro poder, no nos lamentaremos más de
aquellas carencias que parecen deberse a nuestro nacimiento, cuan-
do se nos priva sin falta nuestra, que de no poseer los reinos de la
China y México. Haciendo, como suele decirse, de la necesidad vir-
tud, ya no desearemos más estar sanos cuando estamos enfermos, o
ser libres estando presos, de lo que deseamos ahora tener el cuerpo
de una materia tan poco corruptible como los diamantes o tener alas
como los pájaros. Pero confieso que hace falta un largo ejercicio y
una meditación constante para acostumbrarse a mirar las cosas des-
de este punto de vista, y pienso que el secreto de los filósofos que
antiguamente pudieron sustraerse al imperio de la Fortuna y rivali-
zar en felicidad con sus dioses, pese al dolor y la pobreza, consistía
principalmente en eso. Pues, al ocuparse continuamente en conside-
rar los límites que la naturaleza les había prescrito, se persuadían
tan perfectamente de que sólo los pensamientos estaban en su po-
der, que ello bastaba para impedirles desear otras cosas, y disponían
de ellos tan absolutamente que podían considerarse más ricos, más
27 poderosos, más libres y dichosos que cualquier otro hombre, el cual,
si no tuviera esta filosofía, nunca tendría todo lo que quisiera, por
muy favorecido que fuera por la fortuna y la naturaleza.

En fin, como conclusión de esta moral, se me ocurrió hacer una revisión de las diversas ocupaciones que los hombres tienen en esta vida, para elegir la mejor y, sin querer decir nada de las de los demás, pensé que lo mejor que podía hacer era continuar con la que tenía, es decir, emplear toda mi vida en cultivar mi razón y avanzar

tanto como pudiera en el conocimiento de la verdad, siguiendo el método que me había prescrito.[30] Desde que había empezado a servirme de tal método, había experimentado alegrías tan grandes, que no creía que se pudieran experimentar más dulces ni más inocentes en esta vida y, al descubrir cada día, gracias a él, algunas verdades que me parecían importantes y generalmente ignoradas por los demás, la satisfacción que recibía llenaba de tal modo mi espíritu que ninguna otra cosa me afectaba. Además, las tres máximas precedentes no estaban fundadas sino en el deseo que tenía de continuar instruyéndome, pues aunque no me hubiera propuesto emplear mi propio juicio en examinarlas cuando llegara el momento, creía que, puesto que Dios nos ha dado a cada uno luz suficiente para separar lo verdadero de lo falso, no me debía contentar con las opiniones de los demás ni un solo momento. No hubiera podido librarme de escrúpulos al seguirlas, si no hubiera esperado no perder por ello ninguna ocasión de encontrarlas mejores, si las había. Por último, no
28 habría sabido limitar mis deseos y estar contento, si no hubiera seguido un camino por donde, además de que estaba seguro de adquirir todos los conocimientos de los que era capaz, lo estaba también de adquirir, por los mismos medios, todos los bienes verdaderos que estaban a mi alcance. Puesto que nuestra voluntad se determina a seguir o huir de alguna cosa según que nuestro entendimiento se la presente buena o mala, basta con juzgar bien para hacer el bien y juzgar lo mejor que se pueda para esmerarse todo lo que uno pueda, es decir, para adquirir todas las virtudes y al mismo tiempo todos los otros bienes que se puedan adquirir, y cuando se está seguro de ello, no se puede dejar de estar contento.

Después de haberme asegurado de estas máximas, y haberlas

30. La revisión de la vida y la elección de un modo de vida perfecto era el punto central de los Ejercicos Espirituales. Cf. *Introducción*: *Un proyecto con los pies en la historia.*

puesto aparte junto con las verdades de la Fe, que siempre han sido las primeras entre mis convicciones, me parecía que podía comenzar a deshacerme con toda libertad del resto de mis opiniones. Y, puesto que esperaba conseguirlo mejor conversando con los hombres que quedándome más tiempo encerrado en aquella habitación en la que había tenido todos estos pensamientos, todavía no había acabado el invierno cuando volví a viajar. Durante los nueve años que siguieron[31], no hice otra cosa que rodar por el mundo, aspirando a ser espectador antes que actor en todas las comedias que se representan, y reflexionando en cada materia, especialmente en aquello que la podía hacer sospechosa e inducirnos al error, arrancaba de mi ingenio todos los errores que se hubieran podido deslizar con
29 anterioridad. No es que imitase en esto a los escépticos[32], que no dudan más que por dudar y fingen siempre estar irresolutos, pues, por el contrario, todo mi propósito era asegurarme y retirar la tierra movediza y la arena hasta encontrar roca o arcilla. Creo que tuve bastante éxito, puesto que al tratar de descubrir la falsedad o la incertidumbre de las proposiciones que examinaba, no por conjeturas débiles sino por razones claras y seguras, no encontré ninguna tan dudosa que no sacara siempre alguna conclusión bastante cierta, aunque fuera que no contenía ninguna cosa cierta. Así como, al derribar una vieja casa, ordinariamente se guardan los escombros para usarlos en la nueva construcción[33], al destruir todas mis opiniones que juzgaba mal cimentadas hacía diversas observaciones y adquiría experiencias varias que después me han servido para establecer otras más ciertas. Además continuaba ejercitándome en el método que me había prescrito, pues, aparte de que cuidaba de con-

31. De 1619 a 1628, cuando se instaló en Holanda.

32. Es decir, que no es como Montaigne. Cf. *Introducción: Un proyecto con los pies en la historia*.

33. Recupera la metáfora de la construcción. Es muy característico de su estilo que utilice metáforas que van reapareciendo en pasajes posteriores, como un eco.

ducir generalmente todos mis pensamientos según sus reglas, me reservaba de vez en cuando algunas horas que empleaba específicamente en practicarlo en dificultades matemáticas o incluso en aquellas otras que podía hacer casi iguales a las de las Matemáticas, separándolas de todos los principios de las otras ciencias, que no encontraba bastante firmes, tal como veréis que he hecho en muchas cosas que se explican en este volumen[34]. Y, en fin, viviendo en apariencia como los que, no teniendo otra cosa que hacer que pasar una vida dulce e inocente, se aplican a separar los placeres de los vicios, y como los que aprovechan todas las diversiones honestas para disfrutar de su ocio sin aburrirse, no dejaba de perseverar en mi propósito y progresar en el conocimiento de la verdad, quizá mejor que si no hubiera hecho más que leer libros o frecuentar a los sabios.

Sin embargo, estos nueve años se fueron antes de que tomara partido sobre los problemas que suelen ser discutidos entre los doctos y de que comenzara a buscar los cimientos de una Filosofía más cierta que la vulgar. El ejemplo de algunos ingenios excelentes que no parecían haber tenido éxito en el mismo propósito me hacía imaginar tanta dificultad que, si no hubiera visto que algunos hacían correr el rumor de que lo había logrado, quizá no me habría atrevido a comenzar la tarea tan pronto. No sabría decir en qué fundaban esa opinión y, si he contribuido algo por mis discursos, debe de haber sido confesando ignorancia con más ingenuidad de lo que suelen hacerlo los que han estudiado un poco y, quizá también, haciendo ver las razones que tenía para dudar de muchas cosas que otros tenían por ciertas, más que jactándome de tener doctrina alguna. Pero como tengo suficiente corazón para no querer que me tomen por lo que no soy, creí que era necesario que me propusiera por todos los medios hacerme digno de la reputación que se me concedía, y hace justamente ocho años que tal deseo me llevó a alejarme de to-

34. Hay que recordar que el *Discurso* iba seguido de tres tratados científicos.

dos los lugares donde pudiera tener conocidos y retirarme aquí, a un país donde la larga duración de la guerra ha establecido tales disposiciones que los ejércitos que mantiene parecen servir para que se pueda disfrutar de la paz con toda seguridad, y donde he podido vivir tan solitario y oculto como en el desierto más lejano, entre la muchedumbre de un pueblo muy activo, más atento a sus asuntos propios que curioso de los de los demás, sin que me haya faltado ninguna de las comodidades que hay en las ciudades más populosas.

Meditaciones de filosofía primera, en las cuales se demuestra la existencia de Dios y la distinción real entre el Alma y el Cuerpo del Hombre (1641, 1647)

(Adam-Tannery, IX: *Méditations touchant la première philosophie dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme sont demonstrées*)

13 Primera meditación:

Sobre las cosas que se pueden poner en duda.

Ya hace tiempo que me di cuenta de que, desde mi infancia, había aceptado muchas opiniones falsas como verdaderas y que todo lo que después hubiera cimentado sobre principios tan poco seguros había de ser muy dudoso e incierto, de modo que debía proponerme seriamente, una vez en la vida, deshacerme de todas las opiniones que había admitido hasta entonces y comenzar de nuevo desde los cimientos, si quería establecer alguna cosa firme y constante en las ciencias. Pero como semejante propósito me parecía muy grande, he esperado hasta haber alcanzado una edad tan madura, que ya no pueda esperar otra posterior más apropiada para ejecutarlo, lo que me ha hecho retrasarlo tanto tiempo, que a partir de ahora me parecería cometer una falta si todavía dedicara a deliberar el tiempo que me queda para obrar.

Ahora, pues, que mi espíritu está libre de todo cuidado y que me

he buscado un reposo seguro en una soledad apacible, me aplicaré con seriedad y libertad a destruir todas mis antiguas opiniones en general. Para este objeto no hará falta probar que son todas falsas,
14 propósito que no podría, quizá, completar, sino que, como la razón ya me ha convencido de que debo negarme cuidadosamente a creer todo lo que no sea enteramente cierto e indudable, tanto como lo que nos parece manifiestamente falso, el más mínimo motivo de duda que encuentre en ellas bastará para hacérmelas rechazar. Por tanto, no hay necesidad de que las examine cada una en particular, lo cual sería un trabajo infinito, sino que, como la ruina de los cimientos arrastra necesariamente consigo todo el resto del edificio, atacaré primero los principios sobre los cuales se apoyan mis antiguas opiniones.

Hasta hoy, todo lo que he aceptado como más seguro y verdadero lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos. Ahora bien, he comprobado a veces que los sentidos son engañosos y es prudente no fiarse nunca del todo de quienes nos han engañado una vez.

Pero, aunque los sentidos nos engañen algunas veces sobre las cosas poco perceptibles o muy alejadas, hay quizás otras muchas de las que no se puede dudar razonablemente aunque las conozcamos a través de ellos, como, por ejemplo, que estoy aquí, sentado cerca del fuego, vestido con una bata, teniendo este papel entre las manos y otras cosas por el estilo. A no ser que me iguale a los insensatos de cerebro tan turbio y ofuscado por los vapores negros de la bilis, que aseguran constantemente que son reyes, cuando son pobres, que van vestidos de oro y púrpura, cuando van desnudos, o imaginan ser cacharros o tener el cuerpo de vidrio[35], ¿cómo podría negar que estas manos y este cuerpo son míos? ¡Pero qué digo!, son locos y yo no lo sería menos si me rigiera por sus ejemplos.

35. Hablando de la confusión entre realidad y ficción, no es extraño encontrar algún rastro cervantino. Ésta parece una alusión a *El licenciado vidriera*.

Sin embargo, tengo que considerar aquí que soy humano y que, por tanto, tengo la costumbre de dormir y representarme en mis sueños las mismas cosas que esos insensatos cuando están despiertos e incluso algunas más inverosímiles. ¿Cuántas veces no he soñado por la noche que estaba aquí, vestido, cerca del fuego, cuando estaba desnudo en mi cama? Ahora mismo me parece claro que no miro este papel con ojos dormidos, que esta cabeza que muevo no está adormecida, que es queriendo y deliberadamente que extiendo la mano y la siento; lo que pasa en sueños no parece tan claro y distinto como todo esto. Pero, pensándolo con cuidado, me acuerdo de haber sido engañado por ilusiones parecidas cuando dormía, y deteniéndome sobre este pensamiento veo tan manifiestamente que no hay indicios concluyentes, ni señales ciertas por las que pueda distinguir claramente la vigila del sueño, que me quedo atónito y mi extrañeza es tanta que casi puede persuadirme de que estoy dormido.

Así pues, supongamos ahora que estamos dormidos y que todas estas particularidades, a saber, que abrimos los ojos, que movemos la cabeza, que extendemos las manos y otras por el estilo no son más que ilusiones falsas y que quizá ni nuestras manos, ni nuestro cuerpo entero, son como los vemos. Sin embargo, hay que confesar, al menos, que las cosas que nos representamos en los sueños son como cuadros y pinturas, que no pueden estar formadas más que a imagen de alguna cosa real y verdadera y, así, al menos las cosas generales, como por ejemplo los ojos, una cabeza, manos y todo el resto del cuerpo no son cosas imaginarias, sino verdaderas y existentes. Así ocurre que, incluso cuando los pintores se aplican con mucho arte a representar sirenas y sátiros con figuras abigarradas y extraordinarias, no les pueden atribuir formas y naturalezas enteramente nuevas, sino solamente una cierta mezcla y composición de los miembros de animales distintos, o bien, si su imaginación puede ser lo bastante extravagante como para inventar algo tan nuevo que nunca hayamos vista nada parecido y que su obra represente una

cosa puramente fingida y absolutamente falsa, al menos los colores que la componen deben ser verdaderos.

Y por la misma razón, aunque esas cosas generales, ojos, cabeza, manos y otras por el estilo puedan ser imaginarias, hay que reconocer que hay otras todavía más simples y más universales que existen y son verdaderas, de cuya mezcla se forman todas esas imágenes de las cosas que residen en nuestro pensamiento, sean verdaderas y reales, sean fingidas y fantásticas, igual que ocurre con aquellos colores verdaderos. La naturaleza corporal en general y su extensión son de este tipo de cosas, junto a la figura de las cosas extensas, su cantidad o tamaño y su número, como también el lugar donde están, el tiempo que mide su duración y otras parecidas[36].

16 Por ello, quizá no es una mala conclusión si decimos que la Física, la Astronomía, la Medicina y todas las ciencias que dependen de la consideración de cosas compuestas, son muy dudosas e inciertas, pero que la Aritmética, la Geometría y las otras ciencias de esta naturaleza, que tratan de cosas muy simples y generales, sin plantearse mucho si están o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indudable. Pues, dormido o en vela, dos y tres suman siempre cinco y un cuadrado nunca tendrá más de cuatro lados, sin que parezca posible sospechar falsedad alguna o incertidumbre en verdades tan patentes.

Sin embargo, hace tiempo que tengo en mi espíritu la opinión de que hay un Dios que lo puede todo y que me ha creado y producido tal como soy. Entonces, ¿quién me puede asegurar que ese Dios

36. ¿Cuáles son los elementos irreductibles de la percepción? En un primer argumento, Descartes menciona los colores, pero pasa rápidamente a la extensión y contra ella construye el argumento fuerte del genio maligno. No olvida el argumento de los colores, sino que sabemos que cree que la sensación de color se corresponde en la cosa a figura, por tanto queda incluida en la crítica a la extensión. Pero no es todavía el lugar para explicarlo. Lo había hecho en R XII, con el caso específico del color, y en *El mundo*, separando sensación de propiedad del objeto, pero ambos textos estaban inéditos en 1637.

no haya hecho que no haya Tierra alguna, ni cielo, ningún cuerpo extenso, ninguna figura, tamaño, ni lugar, pero que, sin embargo, tenga las sensaciones de todo ello y todo me parezca existir exactamente como lo veo? Es más, de la misma manera como juzgo a veces que otros se equivocan, incluso en las cosas que creen saber con toda certeza, puede ocurrir que ese Dios haya querido que me equivoque cada vez que sumo dos y tres o numere los lados de un cuadrado, o juzgue sobre alguna cosa todavía más fácil, si es que hay algo más fácil que esto. Pero puede ser que Dios no haya querido que me engañe tanto, pues se dice que es sumamente bueno. Con todo, si haberme hecho de tal manera que me equivocara siempre fuera contrario a su bondad, permitir que me equivoque alguna vez también lo sería, aunque es indudable que lo permite.

Quizás haya personas que preferirían negar la existencia de un Dios tan potente, antes que creer que todo lo demás es incierto. Por el momento no los contrariemos y supongamos en su favor que todo lo que se ha dicho sobre Dios es una fábula. Aun así, supongan como supongan que he llegado a ser como soy y estar como estoy, lo atribuyan a algún destino o fatalidad, al azar o a una sucesión continua de circunstancias, lo cierto es que fallar y equivocarse es
17 un modo de imperfección y, por tanto, el autor al cual atribuyan mi origen será tanto menos potente, cuanto más probable sea que yo sea tan imperfecto que me equivoque siempre. No puedo contestar nada a estos argumentos, sino que no me queda más remedio que confesar que, de todas las opiniones que había admitido antes, no hay ni una de la cual no pueda ahora dudar, no por irreflexión o ligereza, sino por razones muy fuertes y atentamente reflexionadas. Así pues, si quiero encontrar alguna cosa segura y constante en las ciencias, a partir de ahora debo suspender mis juicios sobre estos temas y no concederles más crédito que el que concedo a las cosas que me parecen evidentemente falsas.

Pero no basta con haber hecho estas consideraciones, además

debo cuidar de recordarlas, pues esas opiniones antiguas y ordinarias me vuelven al pensamiento a menudo, porque el uso prolongado y familiar que han hecho de mí les da derecho a ocuparlo contra mi voluntad y casi apropiarse de mis opiniones. Nunca dejaré de creerlas y confiar en ellas mientras no las considere tal como realmente son, a saber, dudosas en cierto modo, como acabo de mostrar, aunque muy probables, con más razones para creerlas que para negarlas. Por esto pienso que actuaría con más prudencia si tomara el partido contrario y pusiera todo mi cuidado en engañarme, fingiendo que todos esos pensamientos son falsos e imaginarios, hasta que, habiendo compensado mis prejuicios para que no puedan inclinar mi opinión más de un lado que del otro, mi juicio ya no pueda ser dominado por los malos usos y desviado del camino recto que lo pueda conducir al conocimiento de la verdad. Y seguro que no puede haber peligro ni error en este camino y que nunca será demasiada mi desconfianza, puesto que ahora no se trata de obrar, sino tan sólo de meditar y conocer.

Supondré, pues, que hay, no un auténtico Dios, fuente soberana de la verdad, sino un cierto genio maligno, tan astuto y engañador como poderoso, que se ha tomado todo el trabajo en engañarme. Creeré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas exteriores que vemos no son más que ilusiones y engaños, de
18 los que se sirve para atrapar mi credulidad. Yo mismo me consideraré sin manos, sin ojos, sin carne ni sangre, incluso sin sentidos, pero creyendo, en falso, tener todas estas cosas. Me aferraré con obstinación a ese pensamiento y si, aun así, no llego a conocer alguna verdad, al menos estará en mi poder suspender el juicio. Por tanto, pondré sumo cuidado en no aceptar ninguna falsedad y preparar tan bien mi espíritu contra las astucias de ese gran engañador, que nunca pueda imponerme nada, por muy potente y astuto que sea.

Pero este propósito es arduo y penoso, y la pereza me devuelve poco a poco al curso de mi vida ordinaria. Como un esclavo que disfruta en sueños de una libertad imaginaria y, cuando comienza a

sospechar que su libertad no es más que un sueño, teme despertar y se alía con esas agradables ilusiones para dejarse engañar más tiempo, así recaigo yo poco a poco en mis opiniones antiguas y temo despertar de mi sopor, por miedo a que las arduas jornadas que habrán de suceder a la tranquilidad de este reposo, en lugar de traerme el día y la luz en el conocimiento de la verdad, no sean suficientes para iluminar todas las tinieblas de las dificultades que acabo de agitar.

Segunda meditación:

Sobre la naturaleza del espíritu humano y que es más fácil de conocer que el cuerpo.

(IX, 18-26)

Mi meditación de ayer me ha llenado el espíritu de tantas dudas que ya no está en mi mano olvidarlas. Y, sin embargo, no veo el modo de resolverlas. Como si de repente hubiera caído en aguas muy profundas, estoy tan sorprendido que no puedo tocar el fondo con los pies, ni nadar para mantenerme en la superficie. Pese a todo, haré un esfuerzo y seguiré firme por el mismo camino que ayer, ale-
19 jándome de todo aquello en que pueda imaginar la menor duda, como si supiera que era absolutamente falso, y continuaré siempre por ese camino hasta que haya encontrado alguna cosa cierta o, al menos, si no otra cosa, hasta que haya sabido con certeza que nada hay cierto en el mundo[37].

37. En los ejercicios espirituales filosóficos que Descartes ha emprendido, es éste un momento de crisis, tiempo de desolación una vez se han cortado los lazos con la vida anterior. Su actitud es también ignaciana: *En tiempo de desolación nunca hacer mudanza, mas estar firme y constante en los propósitos y determinación en que estaba el día antecedente a la tal desolación.*

Arquímedes no pedía más que un punto fijo y firme para mover el globo terrestre de su sitio y llevarlo a otro lugar. Por tanto, si yo tuviera la fortuna de encontrar una sola cosa que fuera cierta e indudable, tendría derecho a concebir grandes esperanzas.

Supongo, pues, que todo lo que veo es falso, me persuado de que nada de lo que mi memoria, llena de engaños, me presenta, ha existido jamás, creo no tener ningún sentido, creo que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar son ficciones de mi espíritu. ¿Qué podrá entonces ser tenido por verdadero? Quizá nada, sino que nada lo es.

Pero ¿qué sé yo si no hay otra cosa distinta de las que acabo de juzgar inciertas, de la cual no se pueda tener la menor duda? ¿No hay en absoluto algún Dios o algún otro ser poderoso que ponga en mi espíritu tales pensamientos? Pero no hace falta algo así, sino que quizás esté en mi mano producirlos. Pues, al menos yo, ¿no soy alguna cosa? Pero ya he negado que tenga cuerpo y sentidos. Sin embargo, vacilo, pues ¿qué se sigue de aquí? ¿Dependo tanto del cuerpo y los sentidos que no pueda existir sin ellos? Pero me había convencido de que no había nada en el mundo, ningún cielo, ninguna tierra, ningún espíritu ni cuerpo. Por tanto, ¿no me había persuadido de que tampoco yo existía? No por cierto; si me he persuadido o simplemente si he pensado alguna cosa, existía, sin duda. Pero hay yo no sé qué engañador poderoso y muy astuto que pone todo su empeño en engañarme siempre. Ahora bien, entonces, si me engaña, no hay duda de que existo, y por mucho que me engañe, nunca podrá hacer que yo no exista, mientras esté pensando que soy alguna cosa. De manera que, después de haberlo pensado atentamente y de haber examinado cuidadosamente todas las cosas, hay que concluir y tener por cierto que esta proposición: *yo soy, yo existo* es verdad necesariamente, siempre que la pronuncio o que la concibo en mi espíritu.

Pero yo, que sé seguro que soy, todavía no sé qué soy con suficien-

te claridad, de modo que en adelante es preciso que me guarde cuidadosamente de no confundir por imprudencia otra cosa conmigo y no equivocarme en este conocimiento, del cual afirmo que es más cierto y más evidente que todos aquellos que antes tenía.

Así que volveré a considerar qué creía ser antes de que entrara en todas estas consideraciones, y rechazaré todas las opiniones antiguas que puedan ser combatidas por las razones ya alegadas, para no quedarme más que con aquello que sea absolutamente indudable. ¿Qué creía ser antes? Sin duda creía ser un hombre. Pero, ¿qué es un hombre? ¿Un animal racional, diría? No por cierto, porque luego tendría que investigar qué es animal y qué es racional y, así, a partir de una sola pregunta, caeríamos poco a poco en infinitas cuestiones más difíciles y embarazosas, y no quisiera malgastar en tales sutilezas el poco tiempo y ocio que me quedan. Mejor, me detendré a considerar los pensamientos que antes nacían por sí mismos en mi espíritu y que estaban inspirados sólo por mi propia naturaleza, cuando me aplicaba a considerar mi ser. En primer lugar, consideraba que tenía un rostro, manos, brazos, toda esta máquina corporal compuesta de huesos y carne, tal como aparece en un cadáver, a la cual llamaba cuerpo. Consideraba, además, que me alimentaba, que caminaba, que sentía y pensaba, y atribuía todas estas acciones al alma, pero no me detenía en considerar qué era esta alma, o bien, si me detenía, la imaginaba como algo extremadamente tenue y sutil, como un viento, una llama o un aire muy penetrante, el cual se hubiera deslizado y esparcido por mis partes más espesas. En lo que respecta al cuerpo, no tenía ninguna duda sobre su naturaleza, pues creía conocerlo con mucha distinción. Si hubiera querido explicarlo según las nociones que tenía, lo hubiera descrito así: por cuerpo entiendo todo aquello que puede estar delimitado por una figura; que puede ocupar un lugar y llenar un espacio de tal manera que todo otro cuerpo quede excluido; que puede ser tocado, visto, oído, saboreado u olido; que puede ser movido de

varias maneras, no por sí mismo, sino por alguna cosa distinta por la cual sea tocado y de la cual reciba la acción. Pues no creía en absoluto que se debiera atribuir a la naturaleza corpórea el poder de moverse, de sentir y de pensar por sí mismas; al contrario, más bien
21 me extrañaba de ver que facultades parecidas se encontraran en algunos cuerpos.

Pero ahora que supongo que hay alguien extremadamente poderoso y, si se me permite, malicioso y astuto, que emplea todas sus fuerzas y todo su empeño en engañarme, ¿qué soy? ¿Puedo estar seguro de tener la menor de todas las propiedades que más arriba he atribuido a la naturaleza corporal? Me paro a pensar con atención, paso y repaso todas las cosas en mi espíritu y no puedo encontrar ninguna de la que pueda decir que soy yo. No hace falta que me detenga a enumerarlas. Por tanto pasemos a los atributos del alma y veamos si hay alguno que esté en mí. Los primeros son alimentarme y caminar, pero si es cierto que no tengo un cuerpo, también es cierto que no puedo caminar ni alimentarme. Después, sentir, pero tampoco sin el cuerpo se puede sentir; además que otras veces he creído sentir muchas cosas durante el sueño y al despertar he reconocido que no habían sido sentidas. Otro atributo es pensar. Aquí encuentro que el pensamiento es un atributo que me pertenece, es lo único que no puede ser separado de mí. *Soy, existo*: esto es cierto, pero ¿por cuánto tiempo? A saber, mientras lo piense, pues podría ocurrir que si dejo de pensar, dejara al mismo tiempo de ser o de existir. En esto no admito nada que no sea necesariamente verdad: por tanto, hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuyo significado me era hasta ahora desconocido. Así pues, yo soy una cosa verdadera y existo verdaderamente; pero, ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa. ¿Y qué más? Excitaré más mi imaginación para buscar si no soy algo más. No soy este conjunto de miembros que llamamos el cuerpo humano; no soy un aire tenue

y penetrante expandido por todos mis miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor, ni nada de todo lo que puedo fingir e imaginar, pues ya he supuesto que todo eso no es nada y, manteniendo tal suposición, encuentro que sigo seguro de ser alguna cosa.

Pero ¿puede pasar que todas esas cosas, las cuales supongo que no están porque me son desconocidas, no sean distintas de mí mismo, al cual sí conozco? No sé, ahora no discuto eso, sólo puedo juzgar sobre lo que conozco: he reconocido que existo e investigo qué
22 soy, yo, que sé que soy. Pues es muy cierto que esta noción o conocimiento de mí mismo, tomada exactamente así, no depende para nada de cosas cuya existencia todavía ignoro ni, por tanto, y con mayor razón, de ninguna de las que la imaginación finge e inventa. Incluso estos términos de fingir e imaginar me advierten de mi error, pues si imaginase ser alguna cosa, estaría efectivamente fingiendo, puesto que imaginar no es otra cosa que contemplar la figura o imagen de una cosa corporal. Ahora bien, ya sé con certeza que soy y que, al mismo tiempo, puede ocurrir que todas esas imágenes y cuanto en general pueda referirse a la naturaleza de los cuerpos, no sea más que sueño y quimera. De donde deduzco claramente que si dijera: "Excitaré mi imaginación para conocer con más distinción qué soy", tendría tan poca razón como si dijera: "Ahora estoy despierto y percibo algo real y verdadero; para percibirlo con más claridad me dormiré a propósito, para que mis sueños me presenten esto mismo con más verdad y evidencia". Así, me doy cuenta con certeza de que nada de lo que puedo comprender por medio de la imaginación pertenece al conocimiento que tengo de mí mismo, y que se hace necesario reclamar la atención de nuestro espíritu y apartarlo de esta manera de concebir, para que pueda reconocer por sí mismo su naturaleza con toda distinción.

¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, también que imagina y que siente. Ciertamen-

te, si todo esto pertenece a mi naturaleza, no es poco. Pero ¿por qué no le pertenecería? ¿Acaso no soy yo aquel mismo que duda de casi todo, que, sin embargo, entiende y concibe algunas cosas, que asegura y afirma que sólo éstas son verdaderas, que niega todas las demás, que quiere y desea conocer más, que no quiere ser engañado, que imagina muchas cosas, incluso a veces a su pesar, y que siente también tantas otras, como si le llegaran por los órganos corporales? ¿Hay algo de todo esto que no sea tan verdad como es cierto que yo soy, que existo, incluso aunque estuviera siempre dormido o aquel que me ha dado el ser pusiera todas sus fuerzas en engañarme? ¿Hay, además, alguno de estos atributos que pueda distinguirse de mi pensamiento, o del que se pueda decir que existe separado de mí? Pues es tan evidente por sí mismo que soy yo quien duda, quien entiende y desea, que no hace falta añadir nada
23 para explicarlo. Y con igual certeza tengo el poder de imaginar, pues, aunque pueda pasar, (como he supuesto más arriba) que las cosas que imagino no sean verdaderas, sin embargo, este poder de imaginar no deja de estar realmente en mí y forma parte de mi pensamiento. Y soy, en fin, yo mismo el que siente, es decir, el que recibe y conoce las cosas como a través de los sentidos, puesto que en efecto veo la luz, oigo el ruido, acuso el calor. Se me objetará que estas apariencias son falsas y que estoy dormido. Aceptémoslo. Sin embargo, por lo menos es muy cierto que me parece que veo, que oigo y que me caliento. Esto es propiamente lo que en mí se llama sentir y esto, tomado precisamente así, no es sino pensar. De donde comienzo a conocer qué soy con algo más de claridad y distinción que antes.

Pero no puedo dejar de creer que las cosas corporales, cuyas imágenes forma mi pensamiento y que caen bajo los sentidos, son conocidas con más distinción que esa no sé qué parte de mí mismo que no puede ser imaginada; aunque, desde luego, es bien extraño que cosas que encuentro dudosas y alejadas sean conocidas por mí con

más claridad y facilidad que aquellas que pertenecen a mi propia naturaleza y son verdaderas y ciertas. Pero ya veo qué ocurre: a mi espíritu le gusta salirse del camino y todavía no sabe mantenerse en los límites precisos de la verdad. Una vez más, aflojemos las riendas, para que luego las podamos tirar con suavidad en el momento oportuno y podamos dirigirlo y reconducirlo con más facilidad.

Comencemos por la consideración de las cosas más comunes y que creemos comprender con mayor distinción, a saber, los cuerpos que tocamos y vemos. No pretendo hablar del cuerpo en general, pues esas nociones generales suelen ser más confusas, sino de algún cuerpo en concreto. Por ejemplo, tomemos este trozo de cera que acaba de salir de la colmena. Todavía no ha perdido el sabor dulce de la miel que contenía; retiene algo del olor de las flores recogidas; su color, su figura, su tamaño son manifiestos; es duro, frío, tangible y, si lo golpeáis, sonará. En fin, se encuentra en él todo aquello que hace un cuerpo cognoscible con distinción.

Pero he aquí que, mientras hablo, lo acercan al fuego: lo que queda de sabor se evapora, el olor se desvanece, cambia el color, pierde su figura, aumenta el tamaño, se vuelve líquido, se calienta, apenas
24 se le puede tocar, y si se le golpea, ya no producirá ningún sonido. ¿Permanece la misma cera después de este cambio? Hay que admitir que permanece y nadie lo podrá negar. Entonces, ¿qué es lo que conocemos con tanta distinción en este trozo de cera? Desde luego, no puede ser nada de todo eso que he observado por medio de los sentidos, puesto que todo lo que cae bajo el gusto, el olfato, la vista, el tacto o el oído se encuentra cambiado y, sin embargo, queda la misma cera. Quizá lo que pienso ahora, es decir, que la cera no era la dulzura de la miel, ni el agradable olor de las flores, ni esa blancura, ni esa figura, ni el sonido, sino tan sólo un cuerpo que antes se me presentaba bajo esas formas, pero ahora se hace observar bajo otras. Pero, hablando con precisión, ¿qué es lo que imagino cuando la concibo de este modo? Considerémoslo con atención y, apartan-

do todo aquello que no pertenece a la cera, veamos qué queda. Ciertamente no queda nada, sino algo extenso, flexible y mudable. Pero ¿qué quiere decir flexible y mudable? ¿No será que imagino que la cera puede pasar de ser redonda a cuadrada y de cuadrada a triangular? No por cierto, no es esto, puesto que la concibo capaz de recibir infinitos cambios parecidos y no podría, sin embargo, recorrer todos esos cambios en mi imaginación. En consecuencia, el concepto de la cera que tengo no lo produce la imaginación.

Ahora, ¿qué es esa extensión? ¿No es también desconocida, puesto que aumenta al fundirse la cera, crece más cuando está fundida del todo e incluso más conforme el calor aumenta? Y no concebiría con claridad y según la verdad lo que la cera es, si no pensara que, según la extensión, es capaz de recibir más variedad de lo que haya imaginado nunca. Es preciso, pues, aceptar que la imaginación no sabría ni concebir qué es esa cera, y que la concibo tan sólo con el entendimiento; y estoy hablando de este trozo de cera en particular, porque todavía es más evidente para la cera en general. Así pues, ¿qué es esa cera, que no puede ser concebida más que por el entendimiento o el espíritu? Ciertamente es la misma que veo, que toco, que imagino, y la misma que he conocido desde el principio. Pero lo que hay que recalcar es que su percepción, o, mejor, la acción por la cual la percibimos, no es una visión, ni un tacto, ni una imaginación, y nunca lo ha sido, aunque así lo parecía antes, sino solamente una mirada atenta del espíritu, que puede ser imperfecta o confusa, como lo era antes, o bien clara y distinta, como lo es ahora, según que ponga mi atención más o menos en las cosas que están en ella y de las que se compone.

Sin embargo, cuando considero la debilidad de mi espíritu y su inclinación a caer poco a poco en el error, no me extraño demasiado. Pues, aunque considero todo esto en mí mismo sin hablar, las palabras me detienen y los términos del lenguaje ordinario casi me engañan, pues si nos la presentan, decimos que vemos la misma cera,

y no que, ya que tiene el mismo color y la misma figura, juzgamos que es la misma, de donde casi querría deducir que se conoce la cera por la visión de los ojos y no por la sola mirada atenta del espíritu. Pero si por azar miro desde una ventana a los hombres que pasan por la calle, al verlos digo que veo hombres, exactamente igual como digo que veo la cera. Sin embargo, ¿qué veo desde la ventana, sino sombreros y capas que pueden cubrir autómatas movidos por resortes? Sin embargo, juzgo que son hombres verdaderos y, con la sola potencia de juzgar que reside en mi espíritu, comprendo lo que creía ver por los ojos.

Un hombre que se proponga elevar su conocimiento por encima de la mayoría debe avergonzarse de sacar motivos de duda de los modos y los términos del habla popular. Prefiero pasar adelante y considerar si concebía qué es la cera con más evidencia y perfección cuando la he percibido por primera vez y he creído conocerla a través de los sentidos exteriores, o por lo menos del sentido común, tal como lo llaman, es decir, del poder de imaginar, de lo que la concibo en el presente, después de haber examinado con más exactitud qué es y cómo puede ser conocida. Realmente sería ridículo ponerlo en duda. Pues ¿qué había en aquella primera percepción que fuera distinto y evidente y que no pudiera caer del mismo modo bajo los sentidos del menor de los animales? Pero cuando distingo la cera de sus formas exteriores y la considero desnuda, como si le hubiera quitado la ropa, no la puedo concebir así sin un espíritu humano, incluso aunque se pueda encontrar algún error en mi juicio.

¿Qué diré, en fin, de este espíritu, es decir, de mí mismo? Pues hasta aquí no he admitido en mí otra cosa sino el espíritu. ¿Qué diré de mí, que parezco concebir con tanta pureza y distinción este trozo
26 de cera? ¿No me conozco a mí mismo, no solamente con mucha más verdad y certidumbre, sino también con mucha más distinción y pureza? Pues si juzgo que la cera es, o existe, porque la veo, de esto mismo se sigue con mucha más evidencia que yo mismo soy o exis-

to. Pues puede ocurrir que lo que veo no sea en realidad cera; puede también pasar que ni siquiera tenga ojos para ver nada; pero lo que no puede ocurrir es que cuando veo, o (lo que yo no distingo para nada) cuando pienso estar viendo, yo, que pienso, no sea alguna cosa. Del mismo modo, si pienso que la cera existe porque la toco, se sigue lo mismo, a saber, que yo soy; y si lo juzgo porque mi imaginación me persuade o por cualquier otra causa, concluiré siempre lo mismo. Y lo que yo he señalado aquí sobre la cera se puede aplicar a todas las otras cosas que me son exteriores y se encuentran fuera de mí.

Si la noción y el conocimiento de la cera parece ser más puro y más distinto después de haber sido puesto de manifiesto no sólo por la vista o el tacto, sino también por otras muchas razones, entonces, teniendo en cuenta que todas la razones que sirvieron para conocer y concebir la naturaleza de la cera, o de cualquier otro cuerpo, prueban con más facilidad y evidencia la naturaleza de mi espíritu, ¿con cuánta más evidencia, distinción y pureza no debo conocerme a mí mismo? Y se encuentran tantas otras cosas en el espíritu mismo que pueden contribuir al esclarecimiento de su naturaleza, que las que dependen del cuerpo, como las dichas, no merecen ser nombradas.

Por fin he llegado, casi sin darme cuenta, a donde quería; pues, como ahora ya sé que, hablando propiamente, concebimos los cuerpos por la facultad de entender que hay en nosotros y no por la imaginación ni los sentidos, y que no los conocemos porque los vemos o los tocamos, sino porque los concibe el pensamiento, conozco con evidencia que no hay nada que me sea más fácil de conocer que mi espíritu. Pero, como es casi imposible deshacerse tan fácilmente de una antigua opinión, bueno será que me detenga aquí un momento, para meditar más y grabar profundamente en mi memoria los nuevos conocimientos.

27 Tercera meditación:

Sobre Dios; que existe.

(IX, 27-42)

Cerraré los ojos, taparé mis oídos, suspenderé mis sentidos, borraré incluso del pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales o, como a duras penas puedo hacerlo, por lo menos las tendré por vanas y falsas y, así, hablando tan sólo conmigo mismo y considerando mi interior, trataré de hacerme poco a poco más conocido y más familiar a mí mismo. Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, afirma, niega, conoce pocas cosas, ignora muchas, ama, odia, desea, no desea, también que imagina y siente. Pues tal como he señalado antes, aunque quizá las cosas que siento e imagino no sean nada fuera de mí, sin embargo, estoy seguro de que esas formas de pensar que llamo sentimientos e imágenes, consideradas en tanto que son formas de pensar, residen y se encuentran en mí verdaderamente. En estas pocas cosas que acabo de decir creo haber contenido todo lo que sé de verdad o, al menos, todo lo que he observado que sabía.

Ahora consideraré con más exactitud si quizá no se encuentran en mí más conocimientos de los cuales no me haya dado cuenta todavía. Estoy seguro de ser una cosa que piensa; pero ¿no sé, por tanto, qué se necesita para estar seguro de algo? En ese primer conocimiento no hay más que una percepción clara y distinta de lo conocido, lo cual no sería suficiente para estar seguro de que es verdad, si pudiera ocurrir alguna vez que una cosa conocida tan clara y distintamente fuera falsa. Por tanto, me parece que desde ahora mismo puedo establecer como regla general que son verdaderas todas las cosas que conocemos muy clara y muy distintamente.

Con todo, había admitido antes muchas cosas como muy ciertas y manifiestas, que, sin embargo, he reconocido después como dudo-

28 sas e inciertas. ¿Cuáles eran? La Tierra, el cielo, los astros y todas las demás que percibía por medio de lo sentidos. Pero ¿qué conocía en ellas con claridad y distinción? Realmente, nada más sino que las ideas o pensamientos de estas cosas se presentaban en mi espíritu. Y todavía ahora, no niego que tales ideas se encuentran en mí. Pero todavía hay otra cosa que aseguraba y que creía percibir con mucha claridad a causa de la costumbre que tenía de creerla, aunque en verdad no la percibía, a saber, que había cosas fuera de mí de donde procedían esas ideas y a las cuales eran absolutamente parecidas. Y en esto me equivocaba o, si acaso juzgara bien, no tenía ningún conocimiento que fuera la causa de su verdad.

Pero cuando consideraba alguna cosa muy simple y muy fácil de Aritmética y Geometría, como por ejemplo que dos más tres son cinco y otras por el estilo, ¿acaso no las concebía con no menos claridad como para asegurar que eran verdaderas? Es verdad que también he dicho que se podía dudar de esas cosas, porque se me ocurrió que quizás algún Dios me había hecho de tal naturaleza que me equivocara incluso en las cosas que me parecen más manifiestas. Y también ahora, siempre que vuelvo a pensar en ese concepto del poder soberano de Dios, he de confesar que, si quiere, le es muy fácil hacer que me equivoque, incluso en lo que creo conocer con muchísima evidencia. Pero por el contrario, siempre que me vuelvo hacia las cosas que creo concebir con mucha claridad, de tal modo me persuaden que me digo a mí mismo: "Quien pueda, que me engañe; pero mientras yo esté pensando que soy algo, no conseguirá hacer que yo no exista; ni que algún día futuro sea verdad que yo no haya existido nunca, si es cierto que existo ahora; o que dos y tres no sean exactamente cinco, o cosas parecidas, las cuales veo con toda claridad que no pueden ser más que como las concibo".

Y en verdad, puesto que no tengo ningún argumento para creer que hay un Dios engañador y, además, todavía no he considerado

ninguno de los que prueban que Dios existe, las razones de duda
que dependen sólo de esta opinión son bien ligeras y, por decirlo así,
metafísicas. Pero, para poder eliminar del todo esa duda, debo exa-
minar si existe Dios tan pronto como sea posible, y si encuentro que
existe, debo examinar si puede ser engañador, pues sin el conoci-
29 miento de tales verdades no veo cómo puedo estar seguro nunca de
nada. Y para que pueda tener la ocasión de examinarlo sin inte-
rrumpir el orden de meditación que me he propuesto, es decir, pro-
ceder gradualmente desde las primeras nociones que encuentre en
mi espíritu a las que pueda encontrar luego, es necesario que divi-
da mis pensamientos en géneros y considere en cuáles de ellos hay
propiamente verdad o error.

Entre mis pensamientos, algunos son como imágenes de las cosas y sólo a ellos les conviene propiamente el nombre de idea, como cuando me represento un hombre o una quimera, o el Cielo, o un ángel o a Dios mismo. Hay otros que tienen otras formas, como cuando quiero, temo, afirmo o niego; entonces concibo alguna cosa como sujeto de la acción de mi espíritu, pero también añado por esta acción alguna otra cosa a la idea que tengo de aquella cosa. De este género de pensamientos, llamamos a unos voluntades o afecciones, y a otros, juicios.

Ahora bien, en lo que concierne a las ideas, si se las considera solamente en ellas mismas y no se las refiere a alguna otra cosa, no pueden, hablando con propiedad, ser falsas, pues imagine una cabra o una quimera, tan cierto es que imagino la una como la otra.

Tampoco hay que temer que pueda encontrar falsedad en las afecciones y los deseos, pues aunque pueda desear cosas malas, o incluso cosas que nunca han existido, sin embargo, no por eso es menos cierto que las deseo.

Así, tan sólo me quedan los juicios, en los cuales debo estar cuidadosamente en guardia para no equivocarme. Ahora bien, el principal error y el más habitual que puede encontrarse en ellos consiste

en juzgar que las ideas que están en mí son parecidas o conformes a las cosas que están fuera de mí; pues ciertamente, si considero las ideas tan sólo como ciertos modos o formas de mi pensamiento, sin quererlos referir a alguna cosa exterior, a duras penas me pueden dar ocasión de equivocarme.

Pues bien, de estas ideas, unas me parecen nacidas conmigo, otras ajenas y venidas de fuera, y otras hechas e inventadas por mí mismo[38]. Pues me parece que no proviene sino de mi propia naturaleza la facultad que tengo de concebir lo que llamamos en general una cosa, o una verdad, o un pensamiento; además, si ahora oigo algún ruido, si veo el Sol, si siento el calor, hasta hoy he creído que estas sensaciones procedían de algunas cosas que existían fuera de mí; y me parece, en fin, que las sirenas, los hipogrifos y todas las otras quimeras de ese tipo son ficciones e invenciones de mi espíritu. Pero a lo mejor me persuado de que todas estas ideas son de esas que he llamado ajenas y venidas de fuera, o de esas que han nacido conmigo o que han sido hechas por mí, pues todavía no he averiguado con claridad su origen verdadero. Lo que en este momento debo hacer principalmente es considerar, respecto a esas que me parecen venir de algunos objetos que están fuera de mí, cuáles son las razones que me llevan a creerlas semejantes a esos objetos.

La primera razón es que me parece que así me lo enseña la naturaleza. La segunda, que experimento en mí mismo que estas ideas no dependen de mi voluntad, pues a menudo se me presentan a mi pesar, como ahora mismo, quiera o no quiera, siento calor y, por tanto, me persuado de que esta sensación o esta idea del calor me viene producida por algo diferente de mí, a saber, por el calor del fuego al lado del cual me encuentro. Parece que lo más razonable

38. Ésta es la conocida distinción entre ideas innatas, adventicias y facticias, respectivamente. Nótese que no se asegura la procedencia, sino de dónde parecen proceder según se me presentan.

es juzgar que esta cosa exterior me envía e imprime su semejanza, y no cualquier otra cosa.

Ahora es necesario que vea si esas razones son lo bastante fuertes y convincentes. Cuando digo que me parece que así me lo enseña la naturaleza, entiendo por naturaleza sólo una cierta inclinación que me lleva a creer tal cosa y no una luz natural que me haga conocer que es así. Ahora bien, estas dos cosas son muy distintas, pues no sabría poner en duda lo que la luz natural me hace ver como verdadero, tal como hace un momento me hizo ver que podía concluir que existía del hecho de que dudaba. Y no tengo en mí ninguna otra facultad o potencia para distinguir lo verdadero de lo falso, la cual me pueda enseñar que lo que la luz natural me presenta como verdadero no lo es, y de la cual me pueda fiar tanto como de ella. Pero en lo que toca a las inclinaciones que también me parecen naturales, he señalado a menudo que, cuando he debido preguntarme por la elección entre las virtudes y los vicios, tanto me han llevado al bien como al mal; por tanto, no debo seguirlas tampoco en lo que se refiere a lo verdadero y lo falso.

31 Tampoco encuentro convincente la otra razón, que dice que, puesto que no dependen de mi voluntad, esas ideas deben venir de fuera. Pues igual que esas inclinaciones de las que acabo de hablar se encuentran en mí, aunque no siempre coinciden con mi voluntad, bien puede pasar que yo tenga la facultad o potencia de producirlas sin la ayuda de las cosas exteriores, aunque lo ignore, como me viene ocurriendo cuando duermo y se forman en mí sin la ayuda de los objetos que representan. Además, aunque estuviera de acuerdo en que están causadas por los objetos, no es una consecuencia necesaria que deban ser parecidas. Por el contrario, a menudo he observado con muchos ejemplos que hay una gran diferencia entre el objeto y su idea. Por ejemplo, encuentro en mi espíritu dos ideas totalmente distintas del Sol: la una, según la cual me parece muy pequeño, tiene su origen en los sentidos y debe ponerse entre las que

he dicho más arriba que vienen de fuera; la otra, según la cual me parece varias veces más grande que la Tierra, está tomada de los argumentos de la Astronomía, es decir, de ciertas nociones innatas, o ha sido formada por mí mismo sea como sea. Ciertamente, estas dos ideas que concibo del Sol no pueden ser ambas semejantes al mismo Sol, y la razón me convence de que aquella que procede inmediatamente de su apariencia es la más diferente.

Todo esto me da a conocer que sólo por un impulso ciego y temerario y no por un juicio seguro y meditado he creído hasta hoy que había cosas fuera de mí, diferentes de mí mismo, que me enviaban sus ideas o imágenes e imprimían sus semejanzas mediante los órganos de los sentidos o por cualquier otro medio que sea.

Pero todavía tenemos otro camino para investigar si, entre las cosas de las que tengo ideas, hay algunas que existen fuera de mí. A saber, si son tomadas solamente en tanto que maneras de pensar, no reconozco entre ellas ninguna diferencia o desigualdad y todas parecen proceder de mí del mismo modo; pero, al considerarlas como imágenes, de las cuales unas representan una cosa y otras, otra distinta, es evidente que son muy diferentes entre sí. Pues aquellas que
32 me presentan substancias son sin duda algo más y contienen en sí más realidad objetiva, por decirlo de alguna manera; es decir, participan por representación de más grado de ser o de perfección que las que me presentan tan sólo modos o accidentes. Además, la idea por la que concibo un Dios soberano, eterno, infinito, inmutable, que todo lo sabe, que todo lo puede y creador universal de todo lo que existe aparte de Él, esta idea, digo, tiene en sí más realidad objetiva que aquellas que me presentan substancias finitas.

Ahora bien, es manifiesto para la luz natural que debe haber al menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en el efecto, pues ¿de dónde puede el efecto tomar su realidad, sino de la causa?, ¿cómo podría esta causa comunicarla, si no la tuviera ella misma?

Y de aquí se sigue no solamente que la nada no puede producir

nada, sino también que lo que es más perfecto, es decir, lo que contiene en sí más realidad, no puede seguirse ni depender de lo menos perfecto. Y esta verdad no resulta clara y evidente sólo en los efectos que poseen esa realidad que los filósofos llaman actual o formal, sino también en las ideas, donde se considera solamente la realidad que llaman objetiva. Por ejemplo, la piedra que todavía no existe no puede comenzar a ser ahora mismo, si no viene producida por algo que posea en sí formal o eminentemente todo lo que entra en la composición de la piedra, es decir, que contenga en sí las mismas cosas u otras mejores que las que están en la piedra; el calor no puede producirse en un sujeto que no lo tenga, si no es por algo que sea de un orden, un grado o un género al menos tan perfecto como el calor, y así todo lo demás. Pero también, además de esto, la idea del calor o de la piedra no puede estar en mí, si no ha sido puesta por una causa que contenga en sí al menos tanta realidad como la que yo concibo en el calor o la piedra. Pues aunque dicha causa no transmita a mi idea nada de su realidad actual o formal, no debe suponerse que deba ser menos real, sino que hay que saber que, siendo toda idea una obra del espíritu, su naturaleza es tal que no exige de sí ninguna otra realidad formal sino la que recibe y toma del pensar o del espíritu, de lo cual la idea no es más que un modo, es decir, una manera o forma de pensar. Ahora bien, para que una idea con-
33 tenga tal realidad objetiva antes que tal otra, sin duda debe tenerla de alguna causa, en la cual se encontrará al menos tanta realidad formal como realidad objetiva contiene la idea. Pues si suponemos que se encuentra en la idea alguna cosa que no está en su causa, será necesario que lo saque de la nada, pero, por imperfecta que sea esta manera de ser, por la cual algo está por su idea en el entendimiento objetivamente o por representación, no se puede sin embargo decir que esta forma o manera no sea nada, ni, por consiguiente que esta idea tenga su origen en la nada. Tampoco puedo dudar de que es necesario que la realidad esté formalmente en las causas de mis

ideas, aunque la realidad que considere en esas ideas sea sólo objetiva; ni pensar que basta con que esta realidad se encuentre objetivamente en sus causas: pues, siendo así que tal manera de ser objetivamente pertenece a las ideas por su propia naturaleza, del mismo modo la manera o la forma de ser formalmente pertenece a las causas de esas ideas por su propia naturaleza, al menos a las primeras y principales. Aunque puede ocurrir que una idea dé nacimiento a otra idea, sin embargo, esto no puede ser hasta el infinito, sino que es preciso llegar a una primera idea, cuya causa sea como un patrón o un original, en el cual se contenga formalmente y en efecto toda la realidad o perfección que se encuentra sólo objetivamente o por representación en esas ideas. Así que la luz natural me enseña con evidencia que las ideas son como cuadros o imágenes en mí, las cuales en verdad pueden menguar de la perfección de las cosas de donde han sido sacadas, pero no pueden nunca contener nada más grande o más perfecto.

Cuanto más larga y cuidadosamente examino todo esto, más clara y distintamente sé que son verdad. Mas ¿qué deduciré por fin de todo esto? Pues que si la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tal que conozco claramente que no está en mí ni formal ni eminentemente y que, por tanto, no puedo ser yo mismo la causa, se sigue necesariamente que no estoy solo en el mundo, sino que existe alguna otra cosa que es la causa de esa idea. Por el contrario, si no encuentro en mí una idea así, no tendré ningún argumento que me pueda convencer y darme certeza de la existencia de nada más,
34 aparte de mí mismo, pues lo he buscado todo con cuidado y no he podido encontrar nada más hasta el momento.

Ahora bien, entre estas ideas, además de aquella que me presenta a mí mismo, sobre la cual no puede haber ninguna dificultad, hay una que me presenta a Dios, otras, cosas corporales e inanimadas, otras, ángeles, otras, animales y otras, en fin, que me presentan a otros hombres como yo. Pero en cuanto a las ideas que me presentan otros

hombres, animales o ángeles, concibo fácilmente que pueden estar formadas por la mezcla y la composición de otras ideas que tengo de cosas corporales y de Dios, aunque no hubiera fuera de mí ningún hombre en el mundo, ni ningún animal, ni ángeles. En cuanto a las ideas de cosas corporales, no encuentro en ellas nada tan grande ni excelente que no me parezca que pueda venir de mí mismo, pues si las examino de cerca y del mismo modo que ayer examinaba la idea de la cera, encuentro que hay en ellas muy poca cosa que conciba clara y distintamente, a saber, el tamaño o la extensión en longitud, anchura y profundidad, la figura que forman los límites de esta extensión, la situación que guardan entre sí los cuerpos de figura distinta y el movimiento o cambio de esta situación, a lo que se puede añadir la substancia, la duración y el número. En cuanto a las otras cosas, como la luz, los colores, los sonidos, los olores, los sabores, el calor, el frío y todas las cualidades que caen bajo el tacto, se encuentran en mi pensamiento con tanta oscuridad y confusión que ignoro incluso si son verdaderas o falsas y tan sólo apariencia, es decir, si las ideas que concibo de tales cualidades son de verdad ideas de cosas reales, o bien me presentan seres quiméricos que no pueden existir. Pues aunque he señalado más arriba que sólo en los juicios se puede encontrar la falsedad formal y verdadera, no obstante, se puede encontrar en las ideas una cierta falsedad material, a saber, cuando representan lo que no es nada como si fuera algo. Por ejemplo, las ideas que tengo del frío y del calor son tan poco claras y distintas, que no puedo distinguir en ellas si el frío es solamente una privación de calor o el calor una privación de frío, o bien si son cualidades reales las dos o ninguna de las dos. Pero las ideas son como imágenes y no puede haber ninguna que no nos parezca representar algo, luego si es cierto que el frío no es otra cosa que una privación de calor, no será un disparate llamar falsa a la idea que me lo presenta como algo real o positivo, y lo mismo con otras ideas parecidas, a las cuales, por cierto, no es necesario que atribuya otro autor

que yo mismo. Pues, si son falsas, es decir, si representan cosas que no existen, la luz natural me hace conocer que proceden de la nada, es decir, que están en mí porque a mi naturaleza le falta algo y no es perfecta del todo. Y si estas ideas son verdaderas, como se me presentan con tan poca realidad que ni siquiera puedo separar limpiamente la cosa representada del no ser, no veo razón por la que no puedan estar producidas por mí mismo y por la que no pueda ser yo mismo el autor.

En cuanto a las ideas claras y distintas que tengo de las cosas corporales, hay algunas que parece que las he podido sacar de la idea que tengo de mí mismo, como las que tengo de la substancia, la duración, el número y otras parecidas. Pues cuando pienso que la piedra es una substancia, o sea, algo capaz de existir por sí, y luego, que yo mismo soy también una substancia, aunque entre las dos concepciones hay una diferencia notable, porque me doy cuenta de que soy una cosa que piensa y no una cosa extensa, mientras que por el contrario la piedra es una cosa extensa y no una cosa que piensa, ambas parecen convenir en que representan substancias. Del mismo modo, cuando pienso que ahora existo, que me acuerdo de haber existido otras veces, que concibo muchos pensamientos distintos de los que sé cuántos son, entonces adquiero de mí mismo las ideas de duración o número, las cuales puedo transferir después a todo lo que quiera.

En lo que respecta a las otras cualidades que componen las ideas de las cosas corporales, a saber, la extensión, la figura, la situación y el movimiento de lugar, es verdad que no están formalmente en mí, puesto que yo no soy más que una cosa que piensa, pero como parece que son tan sólo ciertos modos de la substancia, como los vestidos bajo los cuales se nos presenta la substancia corporal, y como yo mismo soy también una substancia, parece que pueden estar en mí contenidas eminentemente.

Por tanto, no me queda más que la idea de Dios, en la que debo

considerar si hay alguna cosa que no pueda venir de mí mismo. Bajo
36 el nombre de Dios entiendo una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, que todo lo conoce, que todo lo puede y que ha creado y producido a mí mismo y a todas las otras cosas, si es cierto que hay alguna. Ahora bien, estas cualidades son tan grandes y eminentes que cuanto más atentamente las considero, menos me convenzo de que la idea que tengo de Dios pueda haberse originado en mí mismo. Por consiguiente, de todo lo que llevo dicho es preciso concluir necesariamente que Dios existe, pues, aunque la idea de substancia esté en mí puesto que yo mismo soy una substancia, si no me la hubiera puesto alguna substancia que sea verdaderamente infinita, no tendría la idea de una substancia infinita, puesto que soy un ser finito.

Y no debo suponer que no concibo el infinito por una verdadera idea, sino sólo por la negación de lo que es finito, como comprendo el reposo y las tinieblas por la negación del movimiento y la luz. Todo lo contrario, veo manifiestamente que se encuentra más realidad en la substancia infinita que en la substancia finita y, por tanto, que de alguna manera tengo en mí antes la noción de infinito que de finito, es decir, de Dios que de mí mismo. Pues ¿cómo sería posible que pudiera conocer que dudo o que deseo, es decir, que me falta alguna cosa y que no soy perfecto del todo, si no estuviera en mí alguna idea de un ser más perfecto que el mío, por cuya comparación conociera los defectos de mi naturaleza?

Y no se puede decir que quizás tal idea de Dios es materialmente falsa y, por tanto, que la puedo sacar de la nada, es decir, que puede estar en mí por lo que me falta, como he dicho antes de las ideas de calor, frío y otras parecidas, pues, por el contrario, esta idea es muy clara y distinta, contiene en sí más realidad objetiva que ninguna otra y no hay otra que sea por sí más verdadera, ni menos sospechosa de error y falsedad.

Afirmo que la idea de este ser sumamente perfecto e infinito es

verdadera por entero, pues, aunque pueda suponerse que no existe un ser así, no obstante no puede suponerse que su idea no me presenta nada real, como dije antes de la idea de frío.

Además esta idea es muy clara y distinta, puesto que contiene y encierra por entero todo lo que mi espíritu concibe clara y distintamente como real y verdadero, y todo lo que contiene alguna perfección.

37 Y esto no deja de ser verdad aunque no comprenda el infinito o incluso aunque se encuentre en Dios una infinidad de cosas que ni puedo comprender ni están al alcance de mi pensamiento, pues pertenece a la naturaleza del infinito que mi naturaleza, finita y limitada, no pueda comprenderlo. Basta con que entienda bien todo esto y que juzgue que todas las cosas que concibo claramente y en las que sé que hay alguna perfección, incluso quizás infinitas otras que ignoro, están en Dios formal o eminentemente, para que la idea suya que tengo sea la más verdadera, la más clara y la más distinta de todas las que están en mi espíritu.

Pero también puede pasar que yo sea algo más de lo que supongo, y que todas las perfecciones que atribuyo a la naturaleza de un Dios estén en mí de alguna manera en potencia, aunque todavía no se produzcan ni se manifiesten por sus acciones. En efecto, ya he experimentado que mi conocimiento aumenta y se perfecciona poco a poco y no veo nada que le impida progresar cada vez más, hasta el infinito; luego, mientras lo acreciento y perfecciono, no veo nada que me impida adquirir con su ayuda todas las otras perfecciones de la naturaleza divina, y parece, por último, que la potencia que tengo de adquirir todas esas perfecciones, si la tengo, puede ser capaz de imprimir e introducir en el entendimiento sus ideas. Sin embargo, examinándolo más de cerca, me doy cuenta de que no puede ser así, porque, en primer lugar, aunque fuera verdad que mi conocimiento adquiriera todos los días un nuevo grado de perfección y que hubiera en mi naturaleza muchas cosas en potencia que no están todavía en acto, sin embargo, todas estas cualidades ni perte-

necen ni se acercan de ninguna manera a la idea que tengo de la divinidad, en la que nada se encuentra en potencia, sino que todo en ella es en acto y cumplido. Además, ¿no es una prueba infalible y muy cierta de la imperfección de mi conocimiento que se acreciente poco a poco y aumente por grados? Y también, aunque mi conocimiento aumente cada vez más, sin embargo, me doy cuenta de que no podría ser infinito en acto, pues nunca llegará a un punto tan alto de perfección que no pueda todavía crecer un poco más. Pero concibo a Dios como infinito en acto, en un grado tal que ya no cabe añadir nada a la absoluta perfección que posee. Para acabar, comprendo perfectamente que el ser objetivo de una idea no puede ser producido
38 por un ser que sólo existe en potencia, el cual, hablando con propiedad, no es nada, sino solamente por un ser formal o actual.

Verdaderamente, en todo lo que acabo de decir no veo nada que no sea muy fácil de conocer por la luz natural para todos aquellos que deseen pensarlo con cuidado, pero cuando aparto mi atención de algo, como mi espíritu se encuentra oscurecido y como ciego por las imágenes de las cosas sensibles, ya no se acuerda con facilidad de la razón por la cual la idea que tengo de un ser más perfecto que el mío debe necesariamente haber sido puesta en mí por un ser que sea más perfecto en acto.

Es por ello por lo que ahora quiero pasar adelante y considerar si yo mismo, que tengo esta idea de Dios, pudiera existir en caso de que Él no existiera. Entonces me pregunto: ¿de quien recibiría yo mi existencia? Quizá de mí mismo, o de mis padres, o bien de algunas otras causas menos prefectas que Dios, puesto que no se puede concebir nada más perfecto, ni siquiera nada igual a Él.

Ahora bien, si fuera independiente de cualquier otra cosa y fuera el autor de mí mismo, ciertamente no dudaría de nada, ni desearía nada, ni, en fin, me faltaría ninguna perfección, pues me habría dado todas aquellas de las que tengo el concepto y, por tanto, sería Dios.

Y no he de pensar que las cosas que me faltan son, quizá, más difíciles de adquirir que aquellas que ya poseo; por el contrario, ha sido mucho más difícil que yo, es decir, una cosa o una substancia que piensa, haya salido de la nada, que no adquirir la claridad y el conocimiento sobre muchas cosas que ignoro y que no son más que accidentes de esa substancia. Y así, sin dificultad, si me hubiera dado a mí mismo lo que acabo de decir, es decir, si fuera el autor de mi nacimiento y existencia, al menos no me habría privado de aquello que es más fácil de adquirir, a saber, de tantos conocimientos como mi naturaleza carece. Tampoco me habría privado de ninguna de las cosas que contiene la idea de Dios que concibo, puesto que no hay ninguna que me parezca más difícil de adquirir y, si hubiera alguna, me lo parecería (supuesto que me hubiera dado todas las otras que poseo) porque experimentaría que mi poder acababa allí y no era capaz de alcanzarla.

Aunque suponga que quizás he sido siempre como soy ahora, no
39 por eso puedo ignorar la fuerza de este razonamiento y no dejo de reconocer que es necesario que el autor de mi existencia sea Dios. Porque todo el tiempo de mi vida puede ser dividido en una infinidad de partes, cada una de las cuales no depende de las otras de ninguna manera y, así, del hecho de haber sido antes, no se sigue que deba ser ahora, si no es que en este momento alguna causa me produzca y me cree de nuevo, por decirlo así, es decir, me conserve[39].

En efecto, es muy claro y evidente para todos los que consideren con atención la naturaleza del tiempo que, para ser conservada en

39. Esta concepción según la cual el tiempo es una suma de instantes independientes, cada uno de los cuales exigen justificación, es característica de Descartes. Aparece en los argumentos que siguen sobre la naturaleza humana y la creación divina, así como en la justificación de las leyes del movimiento que se derivan de la inmutabilidad divina, y está implícita en la tesis de la creación de las verdades eternas.

todos los momentos de su duración, una substancia necesita el mismo poder y la misma acción que sería necesaria para producirla y crearla de nuevo, si todavía no lo hubiese sido. De manera que la luz natural nos muestra con claridad que la conservación y la creación no difieren más que bajo nuestra manera de pensar, pero no en realidad. Por tanto, ahora sólo me queda interrogarme a mí mismo para saber si poseo algún poder o alguna virtud capaz de hacer que yo, que soy ahora, sea luego, pues dado que no soy más que una cosa que piensa (o al menos, puesto que hasta ahora no hemos tratado más que de esta parte de mí mismo), si tengo tal potencia, al menos debería, ciertamente, pensarlo y conocerlo. Ahora bien, no experimento nada así en mí; por tanto, conozco con evidencia que dependo de algún ser distinto de mí.

Por otra parte, ¿puede ocurrir que este ser del cual dependo no sea lo que llamo Dios y que yo sea producto de mis padres o de otras causas menos perfectas que Él? De ninguna manera, no puede ser. Como ya he dicho antes, es evidente que debe haber al menos tanta realidad en la causa como en el efecto. Por tanto, puesto que soy una cosa que piensa y que hay en mí alguna idea de Dios, es necesario confesar que cualquier causa que se atribuya a mi naturaleza debe ser también una cosa que piensa y tener en sí la idea de todas las perfecciones que yo atribuyo a la naturaleza divina. Luego puede preguntarse de nuevo si esta causa saca su origen y existencia de sí misma o de otra cosa. Pues si la saca de sí mismo, se sigue, por las razones que he alegado antes, que ella misma debe ser Dios, pues si tiene la virtud de ser y existir por sí, también debe tener sin duda la potencia de poseer en acto todas las perfecciones cuyas ideas concibe; es decir, todas aquellas que yo concibo en Dios. Si saca su existencia de otra causa distinta de sí, por la misma razón volveremos a preguntar si esta segunda causa es por sí o por otra, hasta que de grado en grado se llega por fin a una última causa, la cual habrá de ser Dios. Es muy claro que no puede haber regreso hasta el infi-

nito, visto que no se trata tanto de la causa que me ha producido antes, como de la que me conserva en el presente.

Tampoco puede suponerse que quizás hayan concurrido varias causas juntas en mi producción, y que he recibido de una la idea de alguna de las perfecciones que atribuyo a Dios, de otra, la idea de alguna otra, de modo que todas estas perfecciones se encuentren realmente en alguna parte del Universo, pero no se encuentren todas juntas y reunidas en una sola que sea Dios. Pues, por el contrario, la unidad, la simplicidad o la inseparabilidad de todas las cosas que están en Dios es una de las principales perfecciones que concibo en Él, y es cierto que la idea de esta unidad y congregación de todas las perfecciones de Dios no ha podido ser puesta en mí por ninguna causa de la cual no haya recibido también las ideas de las otras perfecciones. Pues no ha podido hacérmelas comprender como un conjunto inseparable sin hacer al mismo tiempo que yo supiera qué eran y sin que de alguna manera las conociera todas.

En lo que respecta a mis padres, de los que parece que he tomado mi nacimiento, aunque sea verdad todo lo que he podido creer sobre ellos, esto no significa, sin embargo, que sean ellos quienes me conservan, ni que me hayan hecho y producido en tanto que soy una cosa que piensa, sino que ellos tan sólo han puesto algunas disposiciones en esa materia en la cual juzgo que yo, es decir, mi espíritu, que es lo único que tomo ahora por mí mismo, se encuentra encerrado. Por tanto, no puede haber aquí ninguna dificultad, sino que es necesario concluir que tan sólo a partir simplemente de que existo y que la idea de un ser sumamente perfecto (es decir, Dios) está en mí, la existencia de Dios está demostrada muy cuidadosamente.

Sólo me queda por examinar de qué modo he adquirido esa idea. Pues no la he recibido por los sentidos y nunca se me ha presenta-
41 do sin que la esperara, como hacen las ideas de las cosas sensibles cuando se presentan o parecen presentarse a los órganos exteriores

de mis sentidos. Tampoco es una ficción o una pura producción de mi espíritu, pues no está en mi poder añadirle o quitarle alguna cosa. Por tanto, no me queda más que afirmar que, igual que la idea de mí mismo, ha nacido y ha sido producida conmigo desde el momento de mi creación

Ciertamente no puedo encontrar extraño que Dios, al crearme, haya puesto esta idea en mí para que sea como la marca que el obrero imprime en su obra, y tampoco es necesario que esa marca sea algo diferente de la obra misma. Pero, puesto que Dios me ha creado, es muy creíble que me haya producido de alguna forma a su imagen y semejanza, y que yo conciba este parecido (en el cual la idea de Dios se encuentra contenida) por la misma facultad por la que me concibo a mí mismo. Es decir, que, cuando reflexiono sobre mí, no solamente conozco que soy una cosa imperfecta, incompleta y dependiente de otra, que continuamente tiende y aspira a ser a algo mejor y más grande de lo que soy, sino que al mismo tiempo conozco que aquel de quien dependo posee en sí todas aquellas grandes cosas a las que yo aspiro y cuyas ideas encuentro en mí, no indefinidamente y en potencia sólo, sino que las disfruta cumplidas, en acto e infinitamente, y por tanto es Dios. Toda la fuerza del argumento que he empleado para probar la existencia de Dios consiste en que reconozca que no sería posible que mi naturaleza fuera tal como es, es decir, que tuviera en mí la idea de Dios, si Dios no existiera verdaderamente, ese mismo Dios, digo, cuya idea poseo, es decir, el Dios que posee todas aquellas altas perfecciones de las cuales nuestro espíritu puede perfectamente tener alguna idea sin, no obstante, comprenderlas todas, el cual no está sujeto a defecto alguno y no posee ninguna de todas esas cosas que señalan alguna imperfección.

De donde es evidente que no puede ser engañador, porque la luz natural nos enseña que el engaño depende necesariamente de algún defecto.

Pero antes de examinar todo esto con más cuidado y pasar a consi-

derar otras verdades que pueden seguirse, me parece muy adecuado detenerme algún tiempo en la contemplación de este Dios infinitamente perfecto, detenerme con placer en sus maravillosos atributos, considerar, admirar y adorar la incomparable belleza de esta luz inmensa, al menos en la medida en que la fuerza de mi espíritu, que ha caído deslumbrado, me lo permita.

Pues tal como nos enseña la fe que la infinita felicidad de la otra
42 vida consiste en esta contemplación de la majestad divina, una meditación así, aunque incomparablemente menos perfecta, nos permite disfrutar de la mayor satisfacción que somos capaces de sentir en esta vida[40].

Quinta meditación:

50 *Sobre la esencia de las cosas materiales; y otra vez sobre Dios, que existe.* (IX, 50-56)

Me quedan muchas otras cosas por examinar sobre los atributos de Dios y mi propia naturaleza, es decir, la de mi espíritu, pero quizás volveré sobre ellas en otra ocasión. Ahora (después de haber señalado qué es preciso hacer o evitar para llegar al conocimiento de la verdad), mi tarea principal es probar a salir y desembarazarme de todas las dudas en las que he caído estos días pasados y ver si se puede conocer algo cierto sobre las cosas materiales.

Pero antes de examinar si hay tales cosas existiendo fuera de mí, debo considerar sus ideas en tanto que están en mi pensamiento, y

40. Prosigue el paralelismo entre la experiencia religiosa de los ejercicios espirituales y las *Meditaciones*: la vía iluminativa encuentra su culminación en la contemplación divina. En realidad, el camino no ha acabado, sino que va desde las criaturas (las ideas innatas y el ser humano mismo) hasta la consideración de Dios en sí mismo: el argumento ontológico de la quinta meditación.

ver cuáles son distintas y cuáles confusas.

En primer lugar, imagino con distinción esa cantidad que los filósofos llaman normalmente la cantidad continua, o bien la extensión en largura, anchura y profundidad que está en esa cantidad, o mejor en la cosa a la cual se atribuye. Además puedo nombrar en ella varias partes diversas, y atribuir a cada una de esas partes todo tipo de tamaños, figuras, situaciones y movimientos; y, por último, puedo asignar a cada uno de esos movimientos toda suerte de duraciones.

Y no sólo conozco estas cosas con distinción cuando las considero en general, sino que además, por poco que aplique mi atención a
51 ellas, concibo una infinidad de particularidades sobre los números, las figuras, los movimientos y otras cosas parecidas, cuya verdad se presenta con tanta evidencia y se adecua tan bien a mi naturaleza, que cuando empiezo a descubrirlas, me parece que no aprendo nada nuevo, sino más bien que recuerdo la que ya sabía, es decir, que me doy cuenta de cosas que ya estaban en mi espíritu, aunque todavía no hubiera vuelto mi pensamiento hacia ellas.

Y lo que encuentro más considerable es que encuentro en mí una infinidad de ideas de ciertas cosas, las cuales no pueden ser tenidas por una pura nada, aunque quizá no tengan existencia alguna fuera de mi pensamiento, y que no están fingidas por mí, aunque esté en mi libertad pensarlas o no pensarlas, sino que tienen una naturaleza verdadera e inmutable. Por ejemplo, cuando imagino un triángulo, aunque quizá no haya un figura así en ningún lugar del mundo fuera de mi pensamiento ni nunca la haya habido, sin embargo, no deja de haber una cierta naturaleza, o forma, o esencia determinada de esta figura, inmutable y eterna, que yo no he inventado, y que no depende de ninguna manera de mi espíritu. Así parece, porque se pueden demostrar diversas propiedades de ese triángulo, a saber, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, que el ángulo mayor es sostenido por el lado mayor, y otras semejantes, que ahora, lo quiera o no, reconozco con toda claridad y evidencia que están en él,

aunque antes, cuando me he imaginado por primera vez un triángulo, no las he pensado bajo ningún concepto, y por tanto no puedo decir que las haya fingido o inventado.

Y no puedo objetar que quizás esta idea de triángulo ha llegado a mi espíritu a través de los sentidos porque haya visto alguna vez objetos triangulares, pues puedo formar en mi espíritu una infinidad de otras figuras sobre de las que no puedo tener la mínima sospecha de que jamás han caído bajo mis sentidos y, sin embargo, también puedo demostrar de ellas varias propiedades, tanto como sobre el triángulo, las cuales ciertamente deben ser verdaderas, puesto que las concibo con claridad. Por tanto, son alguna cosa y no una pura nada, pues es muy evidente que todo lo que es verdad es algo, y antes ya he demos-
52 trado ampliamente que todo lo que conozco con claridad y distinción es verdadero. Y aunque no lo hubiera demostrado, sin embargo, la naturaleza de mi espíritu es tal, que no podría evitar tenerlas por verdaderas mientras las esté concibiendo con claridad y distinción. Y recuerdo que, incluso cuando estaba muy apegado a los objetos de los sentidos, incluía entre las verdades más constantes las que concebía con claridad y distinción sobre las figuras, los números y las otras cosas que pertenecen a la Aritmética y la Geometría.

Ahora bien, si tan sólo del hecho de que pueda sacar de mi pensamiento la idea de alguna cosa se sigue que todo lo que reconozca con claridad y distinción que pertenece la cosa le pertenece en efecto, ¿no puedo sacar de aquí un argumento y una prueba demostrativa de la existencia de Dios? Ciertamente no encuentro menos en mí su idea, es decir, la idea de un ser absolutamente perfecto, que la idea de cualquier figura o del número que sea. Y no conozco con menos claridad y distinción que pertenece a su naturaleza una existencia actual y eterna, de lo que conozco que todo lo que se puede demostrar de una figura o un número pertenece verdaderamente a su naturaleza. Por tanto, aunque no se tuviera por verdadero todo lo que he concluido en las meditaciones precedentes, mi espíritu de-

be tener la existencia de Dios por tan cierta al menos como he tenido hasta ahora todas las verdades de las Matemáticas, que no contemplan más que números y figuras, aunque aquella verdad no sea manifiesta a primera vista, sino que parezca tener algo de sofisma. Porque, como estoy acostumbrado a distinguir entre esencia y existencia en todas las otras cosas, me convenzo fácilmente de que la existencia puede ser separada de la esencia de Dios y de que, así, se puede concebir a Dios como no existiendo actualmente. Pero, cuando lo pienso con más atención, encuentro manifiestamente que la existencia no puede separarse más de la esencia de Dios que el que la suma de sus tres ángulos es igual a dos rectos puede separarse de la esencia de un triángulo rectilíneo, o bien la idea de un valle de la idea de una montaña, de modo que no repugna menos concebir un Dios (es decir, un ser absolutamente perfecto) al que le falte la existencia (es decir, al que falte alguna perfección), que concebir una montaña sin valle.

Pero aunque, en efecto, no pueda concebir un Dios sin existencia tanto como una montaña sin valle, sin embargo, del mismo modo que no se sigue que haya montaña alguna en el mundo del hecho de
53 que conciba una montaña con valle, parece que no se sigue que haya un Dios que exista del hecho de que conciba a Dios con la existencia, pues mi pensamiento no impone ninguna necesidad a las cosas, y tal como puedo imaginar un caballo con alas, aunque no exista ninguno con alas, también puedo quizás atribuir existencia a Dios, aunque no haya ningún Dios que exista. De ninguna manera, sino que el sofisma está oculto bajo esta objeción: pues del hecho de que no pueda concebir una montaña sin valle, no se sigue que haya montaña alguna en el mundo, ni valle alguno, sino solamente que la montaña y el valle, haya o no haya en absoluto, no se pueden separar el uno del otro de ninguna manera, mientras que, del solo hecho de que no puedo concebir a Dios sin existencia, se sigue que la existencia es inseparable de Él, y, por tanto, que existe verdaderamente.

No porque mi pensamiento pueda hacer que sea así e imponga a las cosas alguna necesidad, sino, al contrario, porque la necesidad de la cosa misma, a saber, la existencia de Dios, determina a mi pensamiento a concebirlo así. Pues no está en mi mano concebir un Dios sin existencia (es decir, un ser absolutamente perfecto sin una perfección absoluta), como sí está en mi mano imaginar un caballo sin alas o con alas.

Y no se debe decir que es verdaderamente necesario que confiese que Dios existe, una vez que he supuesto que posee todas las perfecciones, puesto que la existencia es una de ellas, pero que esa primera suposición no era necesaria, del mismo modo que no es necesario pensar que todas las figuras de cuatro lados se pueden inscribir en un círculo, pero una vez que lo haya pensado, estoy obligado a confesar que el rombo se puede inscribir en un círculo, puesto que es una figura de cuatro lados y, por tanto, estaría obligado a confesar una cosa falsa. Digo que no se puede alegar esto, porque, aunque no sea necesario que piense nunca en Dios, sin embargo, todas la veces que piense en un ser primero y absoluto, y saque, por decirlo así, su idea del tesoro de mi espíritu, es necesario que le atribuya todo tipo de perfecciones, aunque no llegue a nombrarlas todas ni a poner mi atención en cada una de ellas en particular. Y esta necesidad es suficiente para hacerme concluir (una vez que he reconocido que la existencia es una perfección) que éste ser primero y absoluto existe verdaderamente; del mismo modo que no es necesario que
54 nunca imagine ningún triángulo, pero siempre que quiera considerar una figura rectilínea compuesta solamente de tres ángulos, es absolutamente necesario que le atribuya todo lo que sirve para concluir que sus tres ángulos no son más grandes que dos rectos, aunque puede ser que no esté considerando esta afirmación en particular. Así, cuando examino qué figuras son capaces de ser inscritas en un círculo, no es en absoluto necesario que piense que todas las figuras de cuatro lados son de ese tipo; al contrario, no puedo fingir

que sea así, mientras no quiera admitir en el pensamiento más que lo que pueda concebir con claridad y distinción. En consecuencia, hay una gran diferencia entre las suposiciones falsas, como esta última, y las verdaderas ideas que nacieron conmigo, de las cuales la primera y principal es la de Dios.

Pues, en efecto, conozco de muchas maneras que esta idea no es en absoluto una cosa fingida o inventada, que dependa sólo de mi pensamiento, sino que es la imagen de una naturaleza verdadera e inmutable. Primero, yo no podría concebir ninguna otra cosa a cuya esencia pertenezca necesariamente la existencia, sino Dios. Después, porque me es imposible concebir dos o más dioses iguales. Y, suponiendo que haya uno que exista ahora mismo, veo con toda claridad que ha existido siempre, desde toda la eternidad, y que existirá eternamente en el futuro. Y, en fin, porque conozco una infinidad de otras cosas en Dios, de las que yo no puedo quitar ni poner nada.

Por lo demás, en cualquier prueba o argumento que use, siempre es preciso volver a lo mismo, que sólo tienen fuerza para persuadirme por entero las cosas que concibo clara y distintamente. Y aunque, entre las cosas que concibo así, es cierto que hay algunas que todo el mundo conoce manifiestamente, pero también hay otras que no se revelan más que a quien las considera más de cerca y las examina con más exactitud, sin embargo, una vez descubiertas, no se tienen por menos ciertas las unas que las otras. Por ejemplo, aunque a primera vista no parezca tan claro que en todo triángulo rectángulo el cuadrado de la base es igual a los cuadrados de los otros dos lados, mientras es evidente que esa base se opone al ángulo más grande, sin embargo, una vez que se lo ha reconocido se está tan convencido de una verdad como de la otra. Y en lo que toca a Dios, ciertamente, si mi espíritu no tuviera algunos prejuicios y mi pensamiento no se encontrara tan distraído por la presencia continua de las imágenes de las cosas sensibles, no habría nada que no conociera mejor ni con más facilidad que a Él. Pues ¿hay algo más claro y

manifiesto por sí que pensar que hay un Dios, es decir, un ser absoluto y perfecto, en cuya sola idea se incluye la existencia necesaria o eterna y que, por tanto, existe?

Y aunque para conocer bien esa verdad haya necesitado mucha atención del espíritu, sin embargo, ahora, no sólo estoy seguro de lo que me parece más cierto, sino que, además, me doy cuenta de que cualquier otra certeza depende de ello tan absolutamente que, sin ese conocimiento, es imposible saber con perfección nunca nada.

Pues aunque sea de una naturaleza tal que, desde el momento que comprendo una cosa muy clara y distintamente, soy llevado naturalmente a creerla verdadera, sin embargo, como también soy de una naturaleza tal que no puedo tener el espíritu siempre ocupado en la misma cosa y a menudo recuerdo haber creído que una cosa era verdadera, puede ocurrir, cuando dejo de considerar las razones que me han obligado a considerarla verdadera, que se me presenten otras razones que me harían cambiar de opinión si ignorara que hay un Dios. Y así nunca tendría una ciencia verdadera y cierta de ninguna cosa, sino solamente opiniones vagas e inconstantes.

Por ejemplo, cuando considero la naturaleza del triángulo, conozco con evidencia, yo, que sé algo de Geometría, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, y no me es posible no creerlo así mientras ponga mi atención en la demostración; pero, en cuanto me dé la vuelta, aunque me acuerde de haberlo comprendido con claridad, puede ocurrir fácilmente que, si ignoro que hay un Dios, dude de su verdad. Pues puedo convencerme de que la naturaleza me ha hecho de tal modo que me pueda engañar fácilmente, incluso en aquello que creo comprender con más evidencia y certeza. Veo principalmente que recuerdo haber tenido a menudo por verdaderas muchas cosas que, después, otras razones me han llevado a juzgar absolutamente falsas.

Pero, una vez que he reconocido que Dios existe, como al mismo tiempo he reconocido también que todas las cosas dependen de Él y

que no es engañador, y como después de esto he juzgado que todo
lo que concibo con claridad y distinción no puede dejar de ser ver-
dad, entonces, aunque ya no vuelva a pensar en las razones por las
56 que he creído que algo era verdadero, puesto que me acuerdo de
haberlo comprendido con claridad y distinción, no se me puede dar ningún argumento en contra capaz de hacerme dudar y, por tanto, tengo de ello ciencia verdadera y cierta. Y esta misma ciencia también abarca todas las otras cosas que recuerdo haber demostrado antes, como las verdades de la Geometría y otras parecidas, pues ¿qué se me puede objetar para obligarme a ponerlas en duda? ¿Se me dirá que mi naturaleza es tal que estoy muy sujeto a equivocarme? Pero ya sé que no puedo engañarme en los juicios cuyas razones conozco con claridad. ¿Se me dirá que otras veces he tenido por verdaderas y ciertas muchas cosas, que, después, he reconocido como falsas? Pero no había conocido con claridad y distinción ninguna de ellas y, como no conocía todavía esa regla por la cual me aseguro de la verdad, me habían llevado a creerlas razones menos fuertes de lo que me había imaginado, según he reconocido luego. ¿Qué más se me podrá objetar? ¿Quizá que estoy dormido (como yo mismo me he objetado antes), o que todos los pensamientos que tengo ahora no son más verdaderos que los sueños que imaginamos cuando estamos dormidos? Pero, incluso aunque estuviera dormido, todo lo que se presenta a mi espíritu con evidencia es absolutamente verdad. Y, así, reconozco con toda claridad que la certeza y la verdad de toda ciencia dependen tan sólo del conocimiento del verdadero Dios, de modo que antes de conocerlo no podía saber nada con perfección. Y ahora que lo conozco, tengo el medio de adquirir una ciencia perfecta sobre infinitas cosas, no solamente sobre aquellas que están en Él, sino también sobre aquellas que pertenecen a la naturaleza corporal, en tanto que ésta puede ser objeto de demostraciones geométricas, las cuales no consideran su existencia.

Cartas a Isabel de Bohemia

(Adam-Tannery, III: *Correspondance: janvier 1640- juin 1643*)

(CCCII) Descartes a Isabel: Egmond du Hoef, 21 de mayo de 1643

664 En verdad puedo decir que la cuestión que Vuestra Alteza me propone me parece que es la que se me puede preguntar con más razón, a partir de los escritos que he publicado. Pues, aunque hay dos cosas en el alma humana de las que depende todo el conocimiento que podemos tener de su naturaleza, una de las cuales es que piensa, y la otra que, estando unida al cuerpo, puede obrar y sufrir con
665 él, sin embargo, no he dicho casi nada de esta última y sólo me he aplicado en hacer entender bien la primera, porque mi principal deseo era probar la distinción que hay entre el alma y el cuerpo, para lo cual sólo aquélla era útil, mientras que la otra hubiera estorbado. Pero, como Vuestra Alteza ve con tanta claridad que no se le puede ocultar ninguna cosa, probaré ahora a explicarle el modo como concibo la unión del alma con el cuerpo y cómo tiene la fuerza de moverlo.

En primer lugar, considero que hay en nosotros ciertas nociones primitivas que son como los originales bajo cuyo patrón formamos todos los otros conocimientos. No hay más que unas pocas nociones de éstas, pues después de las más generales, como la de ser, núme-

ro, duración, etc., que convienen a todo lo que podemos concebir, para los cuerpos en particular no tenemos más que la noción de extensión, de la cual se derivan la de figura y movimiento; para el alma sola no tenemos más que la del pensamiento, en la cual se incluyen las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad; para el alma y el cuerpo en conjunto, en fin, no tenemos más que la de su unión, de la cual depende la de la fuerza que tiene el alma para mover el cuerpo y el cuerpo de obrar sobre el alma, causando los sentimientos y las pasiones.

También considero que toda la ciencia de los hombres consiste en distinguir correctamente estas nociones y atribuir cada una de ellas a aquello que pertenece. Porque, cuando queremos explicar alguna
666 dificultad por medio de una noción que no le pertenece, no podemos evitar equivocarnos, como ocurre cuando queremos explicar una de esas nociones por otra, pues, siendo primitivas, cada una de ellas no puede ser entendida más que por ella misma. Y puesto que el uso de los sentidos nos hace mucho más familiares las nociones de extensión, figura y movimiento que las otras, la causa principal de nuestros errores está en que normalmente queremos servirnos de tales nociones para explicar cosas que no les pertenecen, como cuando queremos servirnos de la imaginación para concebir el alma, o cuando queremos concebir el modo como el alma mueve el cuerpo según el modo como un cuerpo mueve otro cuerpo.

Por tanto, puesto que en las *Meditaciones* que Vuestra Alteza se ha dignado leer trataba de hacer concebir las nociones que pertenecen al alma sola, distinguiéndolas de las que pertenecen al cuerpo solo, lo primero que debo explicar ahora es cómo concebir las que pertenecen a la unión del alma con el cuerpo, sin considerar las del cuerpo solo o el alma sola. Para ello, creo que puede servir lo que escribí al final de mi *Respuesta a las sextas objeciones*, pues no podemos buscar estas nociones simples más que en el alma, la cual, aunque
667 por su naturaleza las posee todas, no siempre distingue unas de

otras bastante, o bien no las atribuye a los objetos a los cuales se les debe atribuir.

Así, creo que en este caso confundimos la noción de la fuerza con la que el alma actúa sobre el cuerpo con aquélla con la que un cuerpo actúa sobre otro cuerpo, y que hemos atribuido ambas no al alma, pues todavía no la conocemos, sino a las diversas cualidades de los cuerpos, al peso, al calor y a otras que imaginamos que son reales, es decir, que tienen una existencia distinta de la de los cuerpos y que, por consiguiente, imaginamos como substancias, por mucho que las hayamos llamado cualidades. Y para concebirlas nos servimos ora de las nociones que poseemos para conocer los cuerpos, ora de las que poseemos para conocer el alma, según que lo que les hayamos atribuido sea material o inmaterial. Por ejemplo, si suponemos que el peso es una cualidad real, de la cual no sabemos nada más sino que tiene la fuerza de mover hacia el centro de la Tierra el cuerpo en el que está, no tenemos inconveniente en concebir cómo mueve el cuerpo ni cómo va unida a él. No creemos en absoluto que se haga por contacto real de una superficie contra la otra, pues experimentamos que tenemos en nosotros mismos una noción
668 particular para concebirlo, pero creo que hacemos mal uso de esa noción al aplicarla al peso, que no es nada realmente distinto del cuerpo, como espero mostrar en la Física, sino que nos ha sido dada para concebir el modo como el alma mueve al cuerpo.

(CCCVIII) Isabel a Descartes: La Haya, 20 de junio de 1643

684 Sean los intereses de mi familia, que no puedo descuidar, sean las conversaciones y distracciones, que no puedo evitar, derrotan este débil espíritu mío con enfado y enojo tan fuerte que se vuelve inútil

para otra cosa durante mucho tiempo, lo que espero que sirva de excusa para mi estupidez, pues no puedo comprender la idea por la cual debemos entender el modo como el alma (ni extensa ni material) puede mover el cuerpo, según la que teníais antiguamente del peso. Ni por qué ese poder de llevar el cuerpo hacia el centro de la Tierra, que entonces le habíais atribuido falsamente bajo el nombre de una cualidad, nos debe persuadir mejor de que un cuerpo puede ser empujado por una cosa inmaterial, que la demostración de una verdad contraria (que prometéis de vuestra *Física*) nos debe confirmar en la opinión de que es imposible: principalmente porque aquella idea (que no puede pretender tener la misma perfección y realidad objetiva que la de Dios) puede ser inventada por la ignorancia de lo que verdaderamente mueve los cuerpos hacia el centro. Y puesto que ninguna causa material se presenta a los sentidos, se le habría atribuido a su contrario, lo inmaterial, cosa que, con todo, nunca he podido concebir más que como una negación de la materia, la cual no puede tener ninguna comunicación con ella.

685 Confieso que me sería más fácil conceder materia y extensión al alma que capacidad de mover y ser movido por un cuerpo a un ser inmaterial. Pues si lo primero se hiciera comunicando información, sería necesario que los espíritus animales que causan el movimiento fueran inteligentes, lo que no concedéis a ninguna cosa corporal. Y aunque en vuestras *Meditaciones metafísicas* mostráis la posibilidad de lo segundo, es, sin embargo, muy difícil comprender que un alma tal como la que habéis descrito, después de haber tenido la facultad y el hábito de razonar bien, pueda perderlo por unos vapores y que, pudiendo subsistir sin el cuerpo y no teniendo nada en común con él, le esté tan sometida.

(CCCX) Descartes a Isabel: Egmond du Hoef, 28 de junio de 1643

690 Estoy muy obligado a Vuestra Alteza, porque, después de haber comprobado que me he explicado mal en mis cartas precedentes sobre la cuestión que quiso proponerme, todavía se digna tener la
691 paciencia de oírme sobre el mismo tema y darme ocasión de prestar atención a las cosas que había omitido. De ellas, las principales me parece que son que, después de haber distinguido tres géneros de ideas o nociones primitivas que no son conocidas por la comparación de una con la otra, sino cada una de un modo particular, a saber, la noción que tenemos del alma, la del cuerpo y la de la unión entre el alma y el cuerpo, debo explicar la diferencia que hay entre ellas tres, y entre las operaciones del alma por las que las tenemos, así como decir los medios de hacérnoslas más familiares y fáciles. Luego, después de aclarar por qué me he servido de la comparación del peso, hacer ver que, aunque se quiera concebir el alma como material (lo que es en propiedad concebir su unión con el cuerpo), no se deja de conocer a continuación que es separable. Creo que esto es todo lo que Vuestra Alteza me ha ordenado.

En primer lugar, pues, entre esas tres nociones observo una gran diferencia en que el alma no se concibe más que por el entendimiento puro; el cuerpo, es decir, la extensión, las figuras y los movimientos, se pueden conocer también por el entendimiento solo, pero mucho mejor por el entendimiento ayudado de la imaginación; y, por
692 fin, las cosas que pertenecen a la unión del alma y el cuerpo se conocen oscuramente tanto por el entendimiento solo como por el entendimiento ayudado por la imaginación, pero se conocen con mucha claridad por los sentidos. De donde viene que los que no filosofan nunca y no se sirven más que de sus sentidos no tienen ninguna duda de que el alma mueve el cuerpo y que el cuerpo actúa sobre el alma, sino que consideran a ambas como una sola cosa, es decir,

conciben su unión, pues concebir la unión que hay entre ambas es concebirlas como una sola cosa. Los pensamientos metafísicos que ejercitan el entendimiento puro sirven para hacernos familiar la noción del alma; el estudio de las Matemáticas, que ejercita principalmente la imaginación al considerar figuras y movimientos, nos acostumbra a formar nociones muy distintas de los cuerpos; y, por fin, aprendemos a concebir la unión del alma y el cuerpo cuando usamos solamente de la vida y las conversaciones ordinarias, y nos abstenemos de meditar y estudiar las cosas que ejercitan la imaginación.

Casi tengo miedo de que Vuestra Alteza piense que ahora no estoy hablando en serio, pero tal cosa sería contraria al respeto que le debo y que nunca dejaré de rendirle. Puedo decir con verdad que la principal regla que siempre he observado en mis estudios y la que creo que me ha sido más útil para adquirir algún conocimiento ha sido que nunca he dedicado más que unas pocas horas al día a los pensamientos que ocupan la imaginación, y muy pocas horas al año
693 a los que ocupan el entendimiento solo, mientras que he dedicado todo el resto de mi tiempo al relajo de los sentidos y al reposo del espíritu, e incluyo entre los ejercicios de la imaginación todas las conversaciones serias y todo lo que exige poner atención. Es esto lo que me ha hecho retirarme al campo, pues aunque en la ciudad más poblada del mundo podría tener tantas horas para mí como las que empleo ahora en estudiar, sin embargo, no podría emplearlas tan útilmente, puesto que mi espíritu se cansaría por la atención que requiere el tráfago de la vida. Me he tomado la libertad de escribirle esto a Vuestra Alteza para testimoniarle que verdaderamente admiro que, entre los asuntos y cuidados que nunca faltan a las personas que unen gran espíritu y gran nacimiento, haya podido hacer un hueco a las meditaciones que se requieren para conocer bien la distinción que hay entre el alma y el cuerpo.

Pero he dicho que eran estas meditaciones, más que los pensamientos que requieren menos atención, lo que os ha hecho encon-

trar oscuridad en la noción que tenemos de su unión. No me parece
que el espíritu humano sea capaz de concebir muy distintamente, y
al mismo tiempo, la distinción entre el alma y el cuerpo y su unión,
porque para ello hay que concebirlas al mismo tiempo como una
sola cosa y como dos, lo cual es una contradicción. Sobre esta cues-
tión (suponiendo que Vuestra Alteza todavía tenga muy presentes
en su espíritu las razones que prueban la distinción entre el alma y
694 el cuerpo, y le ruego que no las olvide aunque se represente la no-
ción de la unión que todos experimentamos cada día en nosotros
mismos sin necesidad de filosofar; a saber, que somos una sola per-
sona, que tenemos a la vez un cuerpo y un pensamiento, los cuales
son de tal naturaleza que el pensamiento puede mover el cuerpo y
sentir los incidentes que le ocurren) recurrí entonces a la compara-
ción con el peso y otras cualidades, las cuales generalmente imagi-
namos unidas a algunos cuerpos como el pensamiento está unido al
nuestro; y no me ha preocupado que esta comparación pecara de
que, tal como se las imagina, esas cualidades no fueran reales, pues
he creído que Vuestra Alteza ya estaba enteramente persuadida de
que el alma era una substancia distinta del cuerpo.

Pero, puesto que Vuestra Alteza señala que es más fácil atribuir
materia y extensión al alma que atribuirle capacidad de mover un
cuerpo y ser movida por él sin tener materia, le suplico que atribu-
ya con toda libertad tal materia y tal extensión al alma, pues eso es
exactamente concebirla unida al cuerpo. Y después de haber conce-
bido perfectamente esto y de haberlo experimentado en Vuestra
Alteza misma, le será fácil considerar que la materia que habrá atri-
buido al pensamiento no es el pensamiento mismo, y que la exten-
sión de esa materia se distingue de la extensión del pensamiento en
que la primera exige un lugar, del cual excluye cualquier otra exten-
sión corporal, mientras que no pasa así con la segunda. Y así, Vues-
695 tra Alteza llegará fácilmente a conocer la distinción entre el alma y
el cuerpo, aunque haya concebido su unión.

(CDIII) Descartes a Isabel. Egmond du Hoef, 15 de septiembre de 1645

(Adam- Tannery, IV: *Correspondance: juillet 1643 - avril 1647*)

290 Vuestra Alteza ha señalado tan exactamente todas las causas que
291 impiden a Séneca exponernos con claridad su opinión sobre el bien soberano y os habéis tomado el trabajo de leer su libro con tanto cuidado, que temo ser inoportuno si continúo examinando por orden todos los capítulos y aplazando la respuesta a la dificultad que os habéis dignado proponerme sobre los medios de fortificar el entendimiento para discernir lo que es mejor en todas las acciones de la vida. Por ello, sin detenerme ahora en Séneca, trataré tan sólo de explicaros mi opinión sobre esa materia.

Me parece que no hay más que dos cosas necesarias para estar dispuesto siempre a juzgar bien: una es el conocimiento de la verdad y la otra el hábito por el cual recordamos y asentimos a tal conocimiento, siempre que lo requiere la ocasión. Pero puesto que sólo Dios sabe perfectamente todas las cosas, debemos contentarnos con saber las que están más a nuestro alcance.

Entre ellas, la primera y principal es que existe un Dios, del cual dependen todas las cosas, cuyas perfecciones son infinitas, cuyo poder es inmenso y cuyos decretos son infalibles, pues esto nos enseña a recibir con buen ánimo todo lo que nos ocurre como algo enviado expresamente por Dios. Y puesto que el verdadero objeto
292 del amor es la perfección, cuando elevamos nuestro espíritu a considerarlo tal como es, nos sentimos tan inclinados naturalmente a amarlo, que sacamos alegría incluso de nuestras desgracias al pensar que en lo que nos ocurre se hace su voluntad[41].

41. El estoicismo cartesiano no surge de la serenidad ante la necesidad, sino del amor a Dios. El conocimiento de Dios es intelectual y argumentativo, pero produce emociones. Cf. *Introducción: La ética*.

La segunda cosa que hay que conocer es la naturaleza de nuestra alma, en tanto que subsiste sin el cuerpo y es mucho más noble que él y capaz de gozar de una infinidad de satisfacciones que no se encuentran en absoluto en esta vida, pues esto nos impide temer a la muerte y nos desapega tanto de las cosas del mundo, que miramos con desprecio todo lo que está en manos de la fortuna.

Para lo cual también puede servir mucho juzgar dignamente las obras de Dios, y tener aquella vasta idea de la extensión del universo que he tratado de hacer concebir en el libro tercero de mis *Principios*, pues si imaginamos que más allá de los cielos no hay más que espacios imaginarios, y que todos esos cielos no se han hecho más que para servir a la Tierra, y la Tierra para el hombre, entonces nos inclinamos a pensar que esta Tierra es nuestro hogar principal y esta vida nuestro bien, y en lugar de conocer las perfecciones que están verdaderamente en nosotros atribuimos a las otras criaturas las imperfecciones que no tienen, para ponernos por encima de ellas, y cayendo en una impertinente presunción, queremos aconsejar a Dios y participar en la tarea de conducir el mundo, lo que nos causa una infinidad de disgustos y vanas inquietudes.

293 Una vez que se ha reconocido así la bondad de Dios, la inmortalidad de nuestras almas y la inmensidad del universo, todavía hay una verdad cuyo conocimiento me parece muy útil: que aunque cada uno de nosotros sea una persona separada de las otras, y aunque, por consiguiente, nuestros intereses son de alguna forma distintos de los del resto del mundo, sin embargo, se debe pensar que no se podría subsistir solo y que se es, en efecto, una parte del universo, y más particularmente todavía, una parte de la Tierra, una parte de tal Estado, de tal sociedad, de tal familia, a la cual se está unido por hogar, por juramento, por nacimiento. Y siempre es necesario preferir los intereses del todo, del cual se es una parte, a los de la persona en particular; siempre con medida y discreción, pues sería un error exponerse a un gran mal para procurar solamente un

bien pequeño a nuestros padres o nuestro país y, si un hombre vale más, él solo, que todo el resto de su ciudad, no tendría razón en querer perderse para salvarla. Pero si referimos todo a nosotros mismos, no temeríamos dañar mucho a los demás cuando creyéramos sacar algún pequeño beneficio, y no tendríamos ninguna amistad verdadera, ninguna fidelidad ni, en general, ninguna virtud; mientras que considerándonos como parte de la comunidad, obtenemos placer haciendo el bien a todo el mundo, e incluso no tememos exponer la vida al servicio de los demás, cuando la ocasión se presenta; en verdad, si se pudiera, querríamos perder el alma por salvar otras. De modo que esta consideración es la fuente y el origen de
294 todas las acciones heroicas de los hombres, pues aquellos que se exponen a la muerte por vanidad, porque esperan ser alabados o por estupidez, los que no perciben el peligro, creo que deben ser más compadecidos que apreciados. Pero cuando alguno se expone a la muerte por creer que es su deber, o cuando sufre otro mal para que resulte un bien para los demás, aunque quizá no considere reflexivamente que lo hace porque debe más a la comunidad de la que forma parte que a sí mismo, siempre lo hace en virtud de esa consideración, que está confusamente en su pensamiento. Y se llega a ella naturalmente cuando se conoce y se ama a Dios como se debe, pues entonces nos abandonamos del todo a su voluntad y nos despojamos de nuestros intereses propios y ya no se tiene más pasión que hacer lo que creemos que es de su agrado, de donde se siguen satisfacciones de espíritu y beneficios que valen incomparablemente más que todas las pequeñas alegrías pasajeras que dependen de los sentidos[42].

42. Ver la nota anterior sobre el estoicismo cartesiano. Además, este es uno de los pocos textos en que asoma una filosofía política en Descartes. Los otros son tres cartas cruzadas con Isabel en 1646 sobre Maquiavelo: septiembre (de Descartes), 10 de octubre (de Isabel), noviembre (de Descartes).

Además de estas verdades, que se refieren a todas nuestras acciones en general, hay que saber algunas otras, que se refieren más en concreto a cada una de ellas. Me parece que las principales son las que he señalado en mi carta anterior, a saber, que todas nuestras
295 pasiones nos presentan los bienes mucho mayores de lo que realmente son y nos empujan a buscarlos, y que los placeres del cuerpo nunca son tan duraderos como los del alma, ni tan grandes cuando los tenemos como parecen cuando los esperamos. Debemos subrayarlo cuidadosamente, para que, cuando nos sintamos movidos por una pasión, suspendamos el juicio hasta que se apacigüe, y no nos dejemos engañar fácilmente por la falsa apariencia de los bienes de este mundo.

Nada más puedo añadir, sino que también es preciso examinar todas las costumbres del lugar donde vivimos en particular, para saber hasta dónde deben ser seguidas. Y aunque no podemos demostrarlo todo con certeza, sin embargo, tenemos que tomar partido y abrazar las opiniones que nos parecen más verosímiles, entre lo que se acostumbre, para que no estemos irresolutos cuando tengamos que obrar. Pues es la irresolución sola lo que causa lamentos y arrepentimientos.

En cuanto al resto, ya he dicho en otra ocasión que, para estar siempre dispuesto a juzgar bien, también se requiere el hábito, además del conocimiento de la verdad. Pues, puesto que no podemos estar continuamente atentos a la misma cosa, por muy claras y evidentes que hayan sido las razones que nos han convencido antes de
296 alguna verdad, podemos, después, ser disuadidos por falsas apariencias, a no ser que la hayamos imprimido en nuestro espíritu por una meditación larga y frecuente. En este sentido, la Escuela tiene razón al decir que las virtudes son hábitos, pues, en efecto, casi nunca se falla en cuanto a tener conocimiento teórico de lo que se debe hacer, sino tan sólo en haberlo practicado, es decir, se falla en tener el firme hábito de creerlo. Y puesto que mientras ahora exami-

no estas verdades aumento también mi hábito, quedo particularmente obligado a Vuestra Alteza porque me permite que le hable de ello, y en nada puedo usar mejor mi ocio que en dar fe de que soy el más humilde y muy obediente servidor de Vuestra Alteza, Señora[43].

43. La distinción es la misma que se hace respecto al conocimiento: es necesaria la intuición clara y distinta de lo que debe hacerse, pero como, por nuestra limitación, puesto que vivimos en el tiempo, no podemos mantenerla siempre presente, el hábito es como la memoria de lo que una vez fue evidente.

Principios de la filosofía (1644, 1647)

(Adam-Tannery, IX: *Principes de la Philosophie*)

Tercera parte

104 3. *En qué sentido se puede decir que Dios ha creado todas las cosas para el hombre.*

Pues aunque creer que Dios ha hecho todas las cosas para nosotros sea un pensamiento piadoso y bueno en lo que respecta a las costumbres, para que nos excite a amarlo más y darle gracias por tantos bienes; aunque también sea verdad en algún sentido, puesto que no hay nada creado de lo que no podamos sacar algún beneficio, aunque no sea más que ejercitar nuestro espíritu al considerarlo y sentirnos incitados a alabar a Dios por su medio, sin embargo, no es en absoluto verosímil que todas las cosas hayan sido hechas para nosotros, de modo que Dios no haya tenido ninguna otra finalidad al crearlas. Y me parece que no sería adecuado quererse servir de esta opinión para apoyar los razonamientos de la Física[44], pues tendríamos que dudar de que haya una infinidad de cosas que están ahora mismo en el mundo, o bien que han estado antes y ya no están, sin que nunca ningún hombre las haya visto o conocido y sin que le hayan servido nunca para nada.

44. Es decir, no hay causas finales en física.

4. *Sobre los fenómenos o experiencias y para qué nos pueden servir en esta materia.*

Ahora bien, los principios que he explicado más arriba son tan
105 amplios que se puede deducir de ellos muchas más cosas de las que vemos en el mundo e incluso muchas más de las que podríamos recorrer con el pensamiento en todo el tiempo de nuestra vida. Por ello, haré ahora una breve descripción de los principales fenómenos cuyas causas pretendo buscar, no para sacar de ellos argumentos que prueben lo que he de decir después, pues quiero explicar los efectos por sus causas y no las causas por sus efectos, sino para que podamos elegir, entre una infinidad de efectos que pueden ser deducidos de las mismas causas, aquellos que principalmente debemos tratar de deducir de ellas[45].

122 42. *Que todas las cosas que se ven sobre la Tierra pueden ser contadas entre los fenómenos, pero aquí no necesitamos considerarlas todas.*

Además de las cosas más generales, todavía podría incluir ahora entre los fenómenos, no solamente muchas otras cosas particulares sobre el Sol, los planetas, los cometas y las estrellas fijas, sino también todas aquellas que vemos en torno a la Tierra o sobre su superficie. Porque para conocer la verdadera naturaleza de este mundo visible no basta con encontrar algunas causas por las que se puede explicar lo que aparece lejos de nosotros en el cielo, sino que es preciso también poder deducir lo que vemos de cerca y que nos afecta más sensiblemente. Pero creo que para ello no es necesario que las consideremos en primer lugar, y será mejor que tratemos de encon-

45. Es decir, va a partir de lo que se observa, para buscar explicación a partir de los principios fijados, y no deducir de unas causas dadas, cómo debe ser el mundo. Efectivamente, los principios generales de la física pueden dar lugar a muchos efectos particulares, de los cuales, unos ocurren y otros no.

trar las causas de aquellas otras cosas más generales que he propuesto aquí, a fin de ver si después podemos deducir de las mismas causas todas esas otras más particulares, que no habíamos tenido en cuenta al buscar tales causas. Pues si encontramos que es así, tendremos un argumento muy fuerte para asegurarnos de que estamos en el camino verdadero[46].

123 43. *Que no es verosímil que las causas de las cuales se pueden deducir todos los fenómenos sean falsas.*

Ciertamente, si los principios de los que me sirvo son muy evidentes, si las consecuencias que saco de ellos están fundadas sobre la evidencia de las Matemáticas, y si lo que de tal manera deduzco coincide exactamente con la experiencia, me parece que sería ofender a Dios creer que las causas de los efectos que están en la naturaleza y que hemos encontrado así son falsas, pues esto sería hacerlo culpable de habernos creado tan imperfectos, que estaríamos sujetos a error incluso cuando usáramos correctamente la razón que Él nos ha dado.

44. *Que, sin embargo, no quiero asegurar que las que yo propongo sean verdaderas.*

Pero como las cosas de las que trato aquí no son de poca importancia, y quizá se me trataría de demasiado atrevido si asegurara haber encontrado las verdades que otros no han descubierto, preferiría no decidir nada, y para que cada uno sea libre de pensar lo que le plazca, deseo que lo que escribiré sea tomado tan sólo como hipótesis, quizá muy alejada de la verdad. Pero aunque sea así, creería haber hecho mucho si todas las cosas que serán deducidas están to-

46. Es decir, los principios explicativos deben de ser los mismos para la física terrestre que para la astronomía.

talmente de acuerdo con la experiencia, pues si es así, no serán menos útiles a la vida que si fueran verdad, puesto que podremos servirnos de ellas de igual modo para disponer las causas naturales de manera que produzcan los efectos que se quiera[47].

45. *Que incluso supondré algunas que creo que son falsas.*

Estoy lejos de querer que se crea todo lo que escribiré, pues incluso pretendo proponer algunas que creo que son absolutamente falsas. A saber, no dudo de que el mundo ha sido creado desde el comienzo con tanta perfección como tiene, de modo que el Sol, la Tierra, la Luna, las estrellas existen desde entonces y que la Tie-
124 rra no tenía tan sólo las semillas de las plantas, sino que las plantas mismas la cubrían en parte; y que Adán y Eva no fueron creados como niños, sino con la edad de hombres perfectos. La religión cristiana quiere que lo creamos así, y la razón natural nos persuade absolutamente de esta verdad, pues considerando la omnipotencia divina, debemos juzgar que todo lo que ha hecho ha tenido toda la perfección que debía tener desde el comienzo. Sin embargo, puesto que si se examinara cómo se forman los niños poco a poco en el vientre de la madre y cómo las plantas salen de sus semillas, se conocería mucho mejor cuál ha sido la naturaleza de Adán y la de los árboles del Paraíso, que si únicamente se considerara cómo eran cuando los creó Dios, del mismo modo, si podemos imaginar algunos principios que sean muy simples e inteligibles, y hacemos ver claramente que los astros y la Tierra y, en fin, todo el mundo visible habría podido ser producido a partir de ellos, como si fueran semillas, entenderemos mejor cuál es la natu-

47. La bondad de Dios garantiza que el conocimiento es posible, pero cualquier hipótesis será siempre provisional. En último extremo, será suficiente si sirve para construir artefactos mecánicos.

raleza de todas las cosas que están en el mundo, aunque sepamos que no han sido producidas de tal modo. Lo entenderemos mucho mejor que si solamente lo describimos como es o bien como creemos que ha sido creado. Y puesto que creo haber encontrado tales principios, trataré de explicarlos aquí.

46. *Cuáles son esas suposiciones.*

Hemos afirmado más arriba que todos los cuerpos que componen el universo están hechos de la misma materia, la cual es divisible en todo tipo de partes, y que ya está dividida en varias partes que se mueven de modos distintos, cuyos movimientos son circulares de alguna manera, y que hay siempre la misma cantidad de ese movimiento en el mundo. Pero no hemos podido determinar por el mismo procedimiento cómo son de grandes las partes en las que esta materia está dividida, ni con qué velocidad se mueven, ni qué círculos describen. Pues, como esas cosas han podido ser ordenadas por Dios de infinitas maneras, sólo por la experiencia se puede saber cuál de ellas ha escogido, y no por el razonamiento. Por tanto, ahora tenemos la libertad de suponer la que queramos, siempre y cuando todo lo que deduzcamos de ella esté totalmente de acuerdo con la
125 experiencia[48]. Supongamos, pues, si queréis, que Dios ha dividido en el comienzo toda la materia de que se compone este mundo visible en partes tan iguales entre ellas como pueda ser, cuyo tamaño es mediano, es decir[49], [...]

48. Aquí está el límite entre aquello de lo que tenemos una certeza moral y aquello de lo que tenemos una certeza matemática, como distinguirá luego, en IV: 205, 206.

49. Descartes hace a continuación un inventario de las principales suposiciones, comenzando por los tipos de partículas. El art. 206 de la IV parte se refiere a este art. 46.

Cuarta parte

321 203. *Cómo podemos llegar a conocer las figuras, tamaños y movimientos de los cuerpos imperceptibles.*

Alguien podrá preguntarme una vez más de dónde he sacado cómo son las figuras, el tamaño y movimiento de las partículas de cada cuerpo, muchas de las cuales he descrito aquí como si las hubiera visto, aunque es cierto que no he podido percibirlas por los sentidos, pues yo mismo he confesado que son imperceptibles. A esto respondo, en primer lugar, que he considerado en general todas las nociones claras y distintas que pueden estar en nuestro entendimiento en lo que toca a las cosas materiales y que, puesto que no he encontrado ninguna más, sino las que tenemos de la figura, el tamaño, el movimiento, y las reglas según las cuales esas tres cosas pueden ser diversificadas la una por la otra, reglas que son los principios de la Geometría y de la Mecánica, entonces he juzgado que, necesariamente, todo el conocimiento que los hombres pueden tener de la naturaleza fuera sacado tan sólo de estas nociones; porque todas las otras que tenemos de las cosas sensibles son confusas y oscuras y, por tanto, no pueden servirnos para el conocimiento de ninguna cosa exterior a nosotros mismos, sino que más bien lo pueden impedir. Después he examinado todas las diferencias principales que se pueden encontrar entre las figuras, tamaños y movimientos de diversos cuerpos, imperceptibles en virtud de su pequeñez, y qué efectos sensibles podían ser producidos por los modos diversos como se combinan. Luego, cuando he encontrado efectos parecidos en los cuerpos que sí percibimos por los sentidos, he pensado que habían podido ser producidos de tal modo. Después, cuando me ha sido imposible encontrar en toda la extensión de la naturaleza ninguna otra causa capaz de producirlos, he creído que habían sido producidos así infaliblemente. En esto me ha sido muy útil el ejemplo de muchos cuerpos compuestos por el artificio de los hombres,

pues la única diferencia que encuentro entre las máquinas que hacen los artesanos y los distintos cuerpos que la naturaleza sola compone es que los efectos de las máquinas dependen de la disposición de ciertos tubos, o resortes, u otros instrumentos, los cuales, como deben guardar proporción con las manos de los artesanos que los han hecho, siempre son tan grandes que se pueden ver sus figuras y movimientos, mientras que los tubos o los resortes que causan los efectos de los cuerpos naturales son normalmente demasiado pequeños para ser percibidos por los sentidos. Es cierto que todas las reglas de la Mecánica pertenecen a la Física, de modo que to-
322 das las cosas artificiales son, por ello, naturales. Pues, por ejemplo, cuando un reloj marca las horas gracias a las ruedas que lo forman, no le es menos natural que producir frutos a un árbol. Así es como, del mismo modo que un relojero, al ver un reloj que no ha hecho, puede normalmente saber cómo son todas las partes que no ve, a partir de algunas de las que ve, yo he tratado de conocer cómo debían ser las partes imperceptibles de los cuerpos naturales, considerando sus efectos y sus partes sensibles[50].

204. *Que, respecto a las cosas que nuestros sentidos no perciben, basta con explicar cómo pueden ser; y que esto es todo lo que Aristóteles trataba de hacer.*

Se puede replicar todavía que, aunque quizás haya imaginado causas que podrían producir efectos parecidos a los que vemos, sin embargo, no podemos concluir que los que vemos sean producidos por ellas. Porque, ciertamente, Dios tiene una infinidad de medios

50. La metáfora del reloj es clarificadora: los mismos principios físicos sirven para construir relojes distintos, que marquen horas distintas. Luego los mismos principios claros y distintos pueden generar fenómenos distintos, de donde la necesidad de invertir el camino deductivo y partir de lo que se observa.

distintos por cada uno de los cuales puede haber hecho que todas las cosas de este mundo se muestren tal como ahora se muestran, sin que le sea posible al espíritu humano saber cuál de todos ellos ha querido emplear al hacerlas, del mismo modo en que un relojero hábil puede hacer dos relojes que marquen las horas igual y entre los cuales no haya ninguna diferencia en la apariencia externa, aunque no haya ningún parecido en la disposición de sus ruedas. No tengo ninguna dificultad en estar de acuerdo. Creo haber conseguido bastante si las causas que he explicado son tales que todos los efectos que pueden producir son semejantes a los que vemos en el mundo, sin preguntarme si son producidos por ellas o por otras. Incluso creo que es tan útil para la vida conocer tales causas imaginarias como conocer las verdaderas, pues la Medicina, la Mecánica y, en general, todas las artes a las que puede servir el conocimiento de la Física, tienen como fin adaptar de tal modo unos cuerpos sensibles a otros que, por una sucesión de causas naturales, se produzcan determinados efectos sensibles, lo que haremos tan bien si consideramos una serie de causas imaginarias, aunque sean falsas, como si las causas fueran verdaderas, puesto que se supone que la sucesión será la misma en lo que respecta a los efectos sensibles. Y
323 para que no se piense que Aristóteles pretendía hacer algo distinto, él mismo dice al comienzo del capítulo séptimo del primer libro de *Los meteoros* que en lo que respecta a las cosas que no son manifiestas a los sentidos, piensa demostrarlas suficientemente y tanto como con la razón se puede desear, tan sólo con que haga ver que pudieran ser como las explica[51].

51. Del mismo modo, dos relojes pueden marcar la misma hora, pero tener distinta maquinaria. Por tanto, de nuestras hipótesis concretas sólo cabe una certeza moral, la suficiente, una vez más, para construir artefactos mecánicos.

205. *Que, sin embargo, se tiene una certeza moral de que todas las cosas de este mundo son tal como aquí se ha demostrado que pueden ser.*

Sin embargo, para no faltar ni un ápice a la verdad, suponiéndola menos cierta de lo que es, distinguiré ahora dos tipos de certeza. La primera se llama moral, es decir, suficiente para reglar nuestras costumbres, o tan grande como la de esas cosas sobre las que no solemos dudar en lo que toca a la conducta en la vida, aunque sepamos que puede ocurrir que, en sentido absoluto, sean falsas. Así, los que nunca han estado en Roma no tienen ninguna duda de que sea una ciudad italiana, aunque podría pasar que todos aquellos que los han informado los hayan engañado. O si alguno, para descubrir un texto cifrado escrito con letras ordinarias, lee una B siempre que hay una A, una C siempre que hay una B y va sustituyendo cada letra por la que le sigue en el orden alfabético y, leyendo de esta forma, encuentra palabras que tienen sentido, entonces estará seguro de haber encontrado el sentido verdadero del texto cifrado; aunque podría pasar que quien lo ha escrito le haya dado un sentido totalmente diferente, dando a cada letra otra significación, pero es tan difícil que pase esto último que no es creíble moralmente, especialmente cuando el texto contiene muchas palabras. Ahora bien, si consideramos cuántas distintas propiedades del imán, del fuego y de todas las otras cosas que están en el mundo han sido deducidas con toda evidencia de un número muy pequeño de causas que he propuesto al comienzo del tratado, incluso aunque imagináramos que las he supuesto por azar y sin que la razón me haya convencido de ellas, entonces no dejaremos de tener al menos tanta razón de juzgar que son las causas verdaderas de todo lo que de ellas hemos deducido,
324 como se ha de creer que se ha encontrado el sentido verdadero de un texto cifrado cuando se lo ve salir de la significación que se ha dado a cada letra por conjetura. Pues el número de letras del alfabeto es mucho más grande que el de las primeras causas que he supuesto, y no se suelen poner tantas palabras, y ni siquiera tantas

letras, en un texto cifrado, como efectos distintos he deducido de aquellas causas.

206. *Y también tenemos una certeza superior a la moral.*

La otra forma de certeza se da cuando pensamos que es imposible que la cosa sea distinta a como la juzgamos. Se funda en un principio de la Metafísica muy seguro, según el cual, puesto que Dios es sumamente bueno y la fuente de toda verdad, y puesto que nos ha creado, es cierto que el poder o facultad que nos ha dado de distinguir lo verdadero de lo falso no puede equivocarse, siempre y cuando lo usemos bien y nos muestre con evidencia que una cosa es verdad. Así, esta certeza se extiende a todo lo que se demuestra en las Matemáticas, pues vemos claramente que es imposible que dos y tres sumen más o menos de cinco, o que un cuadrado no tenga más que tres lados y otras cosas parecidas. También abarca el conocimiento que tenemos de que hay cuerpos en el mundo, por las razones ya explicadas al comienzo de la segunda parte. Además, se extiende a todas las cosas que pueden ser demostradas sobre los cuerpos por los principios de las Matemáticas u otros tan evidentes y ciertos, entre las cuales me parece que deben incluirse las que he escrito en este tratado, al menos las principales y más generales. Espero que así lo sean en efecto para aquellos que las hayan examinado de tal modo que aprecien claramente toda la serie de deducciones que he hecho y qué evidentes son todos los principios de los que me he servido, principalmente si comprenden bien que no puede ocurrir que percibamos ningún objeto sino por medio de algún movimiento local que ese objeto provoque en nosotros, y que las estrellas fijas, por tanto, no pueden provocar ningún movimiento en nuestros ojos sin mover también, de alguna manera, toda la materia que hay entre ellas y nosotros, de donde se sigue muy evidentemente que los cielos deben ser fluidos, es decir, compuestos de peque-

325 ñas partes que se mueven separadamente las unas de las otras, o al menos que debe haber en ellos unas partículas así. Porque todo lo que se puede decir que he supuesto, y que se encuentra en el artículo 46 de la tercera parte, puede ser reducido a esto solo, que los cielos son fluidos. De modo que, si se reconoce que este único punto está suficientemente demostrado por todos los efectos de la luz y por la serie de todas las otras cosas que he explicado, creo que se debe reconocer también que he probado todo lo que he escrito por demostración matemática[52], al menos las cosas más generales, que conciernen a la fábrica del cielo y la Tierra, y en la forma en que las he escrito, porque he tenido cuidado en proponer como dudosas todas aquellas que he creído que lo eran.

52. Esto parece contradecir el carácter de hipótesis que se le adjudicaba en el art. 46. La cuestión es, por lo menos, confusa, pero parece que está diferenciando dos modos concomitantes de acceder a un conocimiento matemático: a) por deducción rigurosa; b) mostrando que el efecto se deduce de la causa hipotética y que no hay explicación alternativa. En el sentido en que entre causa hipotética y efecto hay deducción, tendría carácter matemático. En el sentido en que no hay causa alternativa, tendría certeza moral más que suficiente.

Bibliografía

Biografías y contexto histórico

BAILLET, A.: *La Vie de Monsieur Des-Cartes*. 2 vols. Nueva York: Garland, 1987. 2 vols. [Edición facsímil de París, 1691]. (Sirve de fuente primera para todas las posteriores, aunque hubo otras anteriores no tan extensas)

GRAYLING, A. S.: *Descartes. La vida de René Descartes y su lugar en su época*. Valencia: Pre-textos, 2007 [Simon & Shuster, 2005]

RODIS-LEWIS, G.: *Descartes*. Barcelona: Península, 1996. [París, 1995]

WATSON, R. A.: *Descartes: el filósofo de la luz*. Barcelona: Vergara, 2003. (*Cogito ergo sum: the life of René Descartes*. Boston, 2002.)

Sobre el contexto histórico, conviene leer HAZARD, P.: *La crisis de la conciencia europea*. Madrid: Alianza Editorial, 1983 (París: Boivin, 1935). También: TOULMIN, S.: *Cosmópolis: El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Península, 2001. (Chicago, 1990). En lo que toca a España es interesante MARAVALL, J. A.: *Velázquez y el espíritu de la modernidad*. Madrid: Alianza, 1987. Sobre Descartes y el paso del Renacimiento a la Modernidad, hay dos importantes publicaciones en castellano: GRANADA, M. A.: *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*. Madrid. Herder, 2000; TURRÓ, S.: Descartes. *Del hermetismo a la nueva ciencia* Barcelona: Anthropos, 1987. Del mismo autor, en catalán, hay varios artículos: "Descartes i l'esperit del barroc". Lleida: Jornades sobre Descartes (abril 1996), Institut d'Estudis Ilerdencs, 1997; "El problema dels orígens de la modernitat", *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* (Barcelona), II, 1988, pp. 119-124.

Ediciones de referencia

La edición canónica de las obras completas de Descartes es la Adam-Tannery, que

suele citarse con las siglas AT, seguidas del número de volumen en números romanos y el número de página. Existen otras colecciones muy útiles de trabajos escogidos. Reseñamos las dos más conocidas. La de Alquié no se encuentra hoy en el mercado, pero es muy frecuente en bibliotecas. Además, es posible encontrar los textos principales en línea, en diversas páginas electrónicas, de las que damos las principales. De algunos textos existen otras ediciones críticas importantes por sus aportaciones, pero que quedan fuera del ámbito propio de un trabajo introductorio.

DESCARTES; René: *Œuvres Complètes*. Publiées par Ch. Adam et P. Tannery. [Primera edición en 1897-1909. Reimpresión por el CNRS en 1964-74]. París: Vrin, 1996 [Edición del Cuarto centenario].

DESCARTES, René: *Œuvres et lettres: Règles pour la direction de l'esprit - Discours de la méthode - Méditations - Les Principes de la philosophie - Les Passions de l'âme - Traité de l'homme - La Recherche de la vérité par la lumière naturelle - Entretien avec Burman.* Édition d'André Bridoux, remaniée et augmentée. París: Gallimard, 1953 [1937]; Collection Bibliothèque de la Pléiade (No 40).

DESCARTES, René: *Œuvres philosophiques*. 3 vols. Edición de F. Alquié. París: Garnier, 1963-73.

Textos en línea:

DESCARTES, René: *Regulae ad directionem ingenii; Meditationes* [versión latina y francesa]; *Discours de la méthode; Les Passions de l'âme; Correspondance: Au Père Gibieuf, le 11 novembre 1640.*

<http://www.fh-augsburg.de/~harsch/augustana.html> [12.01.2008]

DESCARTES, René: *Les Méditations; Discours de la méthode.*

<http://abu.cnam.fr/> [12.01.2008]

A menudo, en <http://books.google.com/> es posible encontrar en línea páginas escogidas de los libros, incluso de libros de reciente publicación.

Traducciones al castellano, ordenadas según los apartados de la Introducción:

Tanto del *Discurso* como de las *Meditaciones* existen multitud de ediciones. Incluso es posible encontrar la misma traducción bajo dos sellos editoriales distintos. Damos las que nos parecen más completas o suelen encontrarse con más facilidad en librerías y bibliotecas.

1. Un proyecto para una vida (1618-1628)

DESCARTES, René: *Compendio de música*. Madrid: Tecnos, 1992. Introducción de Ángel Gabilondo. Traducción de Primitiva Flores y Carmen Gallardo.

DESCARTES, René: *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza, 2003 (1984). Introducción, traducción y notas de J.M. Navarro Cordón. [Actualmente es la única traducción que se sigue reeditando, pero necesita una revisión.]

2. Los años decisivos (1628-1637)

DESCARTES, René: *El Mundo o el Tratado de la Luz*. Madrid: Alianza, 1991. Introducción, traducción y notas de Ana Rioja. [Una completa y extensa introducción, con notas muy útiles.]

DESCARTES, René: *El mundo: Tratado de la luz*. Madrid: MEC; Rubí (Barcelona): Anthropos, 1989. Edición, introducción traducción y notas de Salvi Turró. [Edición bilingüe, con un "Estudio introductorio" muy útil.]

DESCARTES, René: *El tratado del hombre*. Madrid: Alianza, 1990. Introducción, traducción y notas de Guillermo Quintás.

DESCARTES, René: *Du foetus*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 1987. Traducción y notas de Pedro Pardos, Carlos Vicén y Adolfo Alonso. Prólogo de José Luis Rodríguez. [El prólogo compone una buena introducción al mecanicismo cartesiano.]

3. El *fluorit* cartesiano (1637-1641)

DESCARTES, René: *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Espasa-Calpe, 2006 (Nueva Austral, n. 166). Traducción, prólogo y notas de Manuel García Morente. [Es la traducción clásica en castellano, que se sigue reeditando. Alguna de las reediciones tienen defectos. No es raro encontrarla publicada bajo otros sellos.]

DESCARTES, René: *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*. Madrid: Alfaguara, 1987(1981). Prólogo, traducción y notas de Guillermo Quintás Alonso. [Es la única traducción del conjunto de los *Ensayos*. Tanto la introducción como las notas son una ayuda excelente para leer el texto. No se ha reeditado y no se encuentra en el mercado.]

DESCARTES, René: *Discurso del método*. Madrid: Alianza, 1999. Introducción, traducción y notas de Risiero Frondizi.

DESCARTES, René: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara, 1977. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. [A nuestro parecer, la traducción se aleja excesivamente del original y supone, a menudo, más una

interpretación que una traducción y, en general, el estilo literario dificulta a veces la comprensión. Sin embargo, tiene muchas virtudes: es la única traducción que incluye las objeciones y respuestas; la traducción se hace del francés, pero indica las variantes respecto a la primera edición latina; la introducción no es un mero resumen, sino que introduce tesis originales de Vidal Peña; y las notas son abundantes y útiles. Inencontrable durante años, ha conocido una nueva edición revisada en Oviedo: KRK Ediciones, 2005.

DESCARTES, René: *Meditaciones metafísicas y otros textos.* [Incluye *Investigación de la verdad por la luz natural; Conversación con Burman; Correspondencia con Arnauld.*]. Madrid: Gredos, 1997. Traducción y notas de E. López y M.Graña. [Traducción excelente a partir de texto latino; no tiene introducción y las notas son escasas y de valor desigual.]

DESCARTES, René: *Meditaciones metafísicas.* Madrid: Alianza, 2005. Traducción de Antonio Zozaya.

4. Años de fama y madurez (1641-1650)

DESCARTES, René: *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas.* Barcelona: Alba Editorial, 1990. Introducción de Mateu Cabot. Traducción de María Teresa Gallego Urrutia. [Es la única edición completa en castellano, pero no es recomendable. La introducción es superficial y contiene algún error, mientras que la traducción malinterpreta el texto cartesiano a menudo.]

DESCARTES, René: *Los principios de la filosofía.* Madrid: Alianza, 1995. Traducción, introducción y notas de Guillermo Quintás. [Introducción muy interesante, que resume bien la problemática sobre el apriorismo cartesiano. La notas, abundantes y útiles, son por sí mismas un comentario a los *Principios.*]

DESCARTES, René: *Observaciones a un programa impreso hacia el fin del año 1647: explicación de la mente humana o del alma racional, que incluye la exposición de lo que es y de lo que puede ser.* [Observaciones sobre el programa de Regius]. Valencia: Universitat de Valencia. Servei de publicacions, 1981. Traducción de Guillermo Quintás Alonso.

DESCARTES, René: *Las pasiones del alma.* Madrid: Biblioteca Nueva, 2005. Introducción y notas de Julián Pacho García. Traducción de Francisco Fernández Buey [Península, 1972] revisada por J. Pacho. [La introducción es excelente y es especialmente interesante para la crítica a las lecturas rigurosamente dualistas de Descartes. Las notas son por sí un comentario al texto.]

DESCARTES, René: *Las pasiones del alma.* Madrid: Tecnos, 2006 (1998). Estudio preliminar y notas de José Antonio Martínez Martínez. Traducción de J. A. Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué.

DESCARTES, René: *La investigación de la verdad por la luz natural*. Madrid: Editorial Complutense, 2001. Traducción de José A. Martínez Martínez.

Traducciones al catalán:

DESCARTES, René: *Regles per a la direcció de l'enginy*. Barcelona: Edicions 62, 1998. Traducció i edició a cura de Salvi Turró. [Buena introducción y traducción excelente. Las notas ayudan a aclarar dificultades. Contiene un *Índex de matèries* y un *Índex de noms*.]

DESCARTES, René: *Discurs del mètode*. Barcelona: Ediciones 62, 2002 (1996, revisada). Traducció i edició a cura de Pere Lluís Font. [Introducción buena y excelente traducción. El texto viene dividido en partes con subtítulos del editor, y las notas son muy abundantes. Contiene un *Índex de matèries* y un *Índex de noms* . Edición muy útil.]

DESCARTES, René: *La geometria*. Barcelona: Pòrtic; Institut d'Estudis Catalans; Vic: Eumo, 1999. Traducció de Pelegrí Viader i José Pla Carrera.

DESCARTES, René: *Meditacions metafísiques*. Barcelona: Edicions de 1984, 1966. Traducció de R. Veciana.

DESCARTES, René: *Meditacions metafísiques. I, II i VI*. Santa Coloma de Gramanet (Barcelona): Casal del Mestre, 1991. Traducció de Mercè Parés. Presentació de Eduard Gadea. [Edición pensada para ser usada por alumnos de bachillerato.]

DESCARTES, René: *Tractat de les passions. Cartes sobre la moral*. Barcelona: Edicions 62, 1998. Edició a cura de Pere Lluís Font. Traducció de Miquel Costa. [Excelente edición y traducción. Pere Lluís Font ha mejorado la cronología que ya había incluído en su edición del *Discurso*, ha redactado abundantes notas y añadido un *Índex de matèries* y un *Índex de noms*.]

Traducciones al gallego:

DESCARTES, René: *Discurso do método*. Vigo: Ediciones Xerais de Galicia, 2000. Traducción de Miguel Vázquez Freire.

Traducciones al vasco:

DESCARTES, René: *Metodoari buruzko diskurtsoa. Meditazio metafisikoak*. Bilbao: Klasikoak, 1997. Itzultzailea: Xabier Arregi Gordoa [traductor]; hitzaurrea: Wolfang Röad [prólogo].

Léxicos y Bibliografías

Tres son los repertorios bibliográficos sobre Descartes que hay que tener en cuenta. El primero y más antiguo es el de SEBBA, G.: *Bibliographia cartesiana. A Critical Guide to the Descartes Literature, 1800-1960.* La Haie: Nijhoff, 1964. Debe ser completado con CHAPPEL, V. y DONEY, W.: *Twenty-five Years of Descartes Scholarship, 1960-1984: A Bibliography.* Garland: Nueva York, 1987. Además, desde 1972 el CNRS viene actualizando la bibliografía: ÉQUIPE DESCARTES (CNRS): "Bulletin Cartésien", en *Archives de Philosophie.* París. [En línea: http:// www.archivesdephilo.com/[12.01.2008]]

GILSON, É.: *Index escolastico-cartésien.* París: Vrin, 1979 (Alcan, 1912).

ARMOGATHE, J.-R. y MARION, J.-L.: *Index des "Regulae ad directionem ingenii" de René Descartes.* Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1976.

CAHNÉ, P.-A.: *Index du "Discours de la méthode" de René Descartes.* Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1996.

MARION, J.-L., et al.: *Index des "Meditationes de prima philosophia" de Descartes.* París: Les Belles Letres, 1996.

Estudios

La historiografía contemporánea ha estado dominada por la valoración que HEGEL hizo del papel de Descartes en la historia de la filosofía. Además, la celebración del tercer nacimiento de Descartes y la publicación de la edición AT, ha producido, principalmente en Francia, un riquísimo conjunto de trabajos sobre el filósofo: HAMELIN, MILHAUD, GOUHIER, GILSON, GUEROULT, LEFÈVRE, BEYSSADE, MARION, RODIS-LEWIS, ROBINET y otros que incluimos, entre los franceses, pero podríamos añadir italianos como GARIN y BELGIOSO, o la clásica interpretación de CASSIRER. Todos ellos han tenido una enorme influencia en España. Pero, además, la sombra de Descartes sobre la fenomenología de HUSSERL y Heiddeger ha sido no menos importante para la creación filosófica del siglo XX en el continente europeo. Un artículo de FERNÁNDEZ BREZMES valora esta influencia a través de Hegel, Husserl y Heiddeger. No nos hemos atrevido a recomendar un texto en particular para este último. Fernández Brezmes cita *Die Frage nach dem Ding* y *Holzwege.* De ambos existen versiones en castellano: *La pregunta por la cosa,* Buenos Aires: Menphis, 1992; y *Caminos de bosque,* Madrid: Alianza, 1995.

En el ámbito anglosajón hay un nuevo interés por Descartes desde que RYLE publicó *El concepto de lo mental.* La filosofía de la mente encuentra en el *cogito* cartesiano un referente obligado. Aparte de esta influencia general en la creación filosófica, muchos trabajos han venido a renovar la historiografía cartesiana, especial-

mente en sus relaciones con los empiristas ingleses: RYLE, BECK, KENNY, DICKER, CLARKE, GAUKROGER y un libro fundamental: el *Cambridge Companion to Descartes* (NOTTINGHAM), que recoge textos tanto de autores franceses como anglosajones. BENNETT & HACKER analizan, desde la filosofía analítica, las pretensiones de la reciente investigación en neurofisiología de reducir lo mental al cerebro. Otros trabajos incluidos tratan el tema del dualismo desde perspectivas novedosas: CLARKE (2005), DAMASIO o DAVIS & HERSH, dando muestra de la vitalidad actual de los problemas cartesianos.

En la medida de lo posible hemos recogido textos que estén al alcance de los estudiantes españoles, bien porque están escritos en castellano, bien porque existe traducción. Hemos incluido también una muestra de artículos que se han publicado los últimos años en España y en Latinoamérica. De los primeros son bien conocidos los ya clásicos de MARTÍNEZ MARTÍNEZ, RÁBADE ROMEO, GOMEZ PIN o TURRÓ (citado en el primer apartado) y hemos incluido otros más recientes (ÁLVAREZ GÓMEZ, NICOLÁS y FRÁPOLLI (eds.), GARBER EAINSTEIN, YUSO o BORREGO). Todos ellos, más los artículos, muestran el estado de la investigación cartesiana en castellano. Por último, hemos incluido dos referencias en catalán: un volumen colectivo de la Societat Catalana de Filosofia y la antología comentada de LLÁNEZ & VICENS.

ALBIS, V.; CHARUM, J.; SÁNCHEZ, C. H.; SERRANO, G. (eds.): *Memorias del seminario en conmemoración de los 400 años del nacimiento de René Descartes*. Santafé de Bogotá: Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1999.

ÁLVAREZ GÓMEZ, A.: *El racionalismo del siglo XVII*. Madrid: Síntesis, 2001.

ÁLVAREZ J., C.; MARTÍNEZ ENRÍQUEZ, J. R. (coord.): *Descartes y la Ciencia del siglo XVII*. México: Siglo XXI, 2000.

ALQUIÉ, F.: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. París: PUF, 1994 (1950).

ANGLÈS, M.: *El "cogito" en san Agustín y en Descartes*. Barcelona: Balmes, 1992.

ARBAIZAR GIL, B.: "El genio maligno en Descartes y la reiteración moderna de la metafísica", *Revista de filosofía* (Universidad Complutense de Madrid), vol. 27 (2002), n. 1, pp. 223-248. (En línea:

http://www.ucm.es/BUCM/revistasBUC/portal/modulos.php?name=Revistas2_Historico&id=RESF&num=RESF020222 [12.01.2008])

ARENAS, L.: "Descartes y la racionalización técnica de lo real.", *Thémata* (Universidad de Sevilla) (2001), n. 26, pp. 27-40.

ASTORGA, O: "La moral de Descartes: o la tensión entre lo provisorio y lo definitivo" *Apuntes filosóficos* (Universidad Central de Venezuela) (1996), n. 9-10, pp. 51-68.

BALIÑAS, C.: "Renato Descartes, el buen conductor de su razón", *Contrastes* (Universidad de Málaga), supl. 2, 1997, pp. 13-31.

BATTAN, A.: "El relato de la descorporeizacion del sujeto moderno en Descartes", *Diálogos* (Universidad de Puerto Rico), vol. 36 (2001), n. 77, pp. 155-164.

BECK, L. J.: *The Metaphysics of Descartes.* Oxford: Clarendon Press, 1965.

——. *The Method of Descartes: A study of the "Regulae".* Oxford: Clarendon Press, 1970 (1952).

BELGIOSIO, G. et al., (eds.): *Descartes, il metodo e i saggi.* 2 vols., Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1990.

BENNETT M. R.; HACKER, P. M. S.: *Philosophical Foundations of Neuroscience.* Oxford: Blackwell, 2003.

BEYSSADE, J.-M.: *La philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysique.* París: Flamarion, 1979.

——. *Descartes,* París: PUF, 1972.

BLÁZQUEZ RUIZ: *Moral y voluntad en Descartes.* Córdoba: Blázquez Ruiz, 1984.

BORREGO, E.: *Exaltación y crisis de la razón. Lecciones de filosofía: Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant.* Granada: Universidad de Granada, 2003.

CAHNÉ, P.-A.: *Un autre Descartes. Le philosophe et son language.* París: Vrin, 1980.

CASSIRER, E.: *El problema del conocimiento en la filosofía y ciencia modernas.* México: Fondo de Cultura Económica,1953. vol. I [Berlín, 1906].

CATALDO SANGUINETTI, G. V.: "La meditación cartesiana", *Philosophica* (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso), vol. 21 (1998), pp. 73-85.

CAVAILLÉ, J.-P.: *La fable du monde.* París: Vrin, 1991.

CATURELLI, A.: "Meditación sobre el sentido y el alcance del cogito cartesiano", *Contrastes* (Universidad de Málaga), supl. 2 (1997), pp. 47-56.

CLARKE, D. M.: *La filosofía de la ciencia de Descartes.* Madrid: Alianza, 1986 [Manchester, 1982].

——. *Descartes's Theory of Mind.* Oxford: Clarendon, 2005.

[Páginas selectas en línea:

http://books.google.com/books?id=bcZ_jiYEU7oC&pg=PP4&dq=Descartes%E2%80%99s+Theory+of+Mind&psp=1&sig=YtZZch_r9EyeH7pDFl86qL6LWL0#PPA45,M1 (12.01.08)]

COTTINGHAM, J. (ed.): *The Cambridge Companion to Descartes.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

DAMASIO, A. R.: *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano.* Barcelona, Crítica, 2001. [New York, 1995]

DAVIS P. J.; HERSH, R.: *El sueño de Descartes: el mundo según las matemáticas.* Barcelona: RBA, 1994 (Labor, 1989).

DICKER, Ch.: *Descartes: an analytical and historical introduction.* Oxford: Oxford University Press, 1993.

ENGEL, P.: "Descartes y la responsabilidad epistémica", *Laguna* (Universidad de La Laguna, Tenerife), vol. 10 (2002) pp. 9-25.

ESPINOSA, E. R.: "La fundamentación de la necesidad en Descartes", *Estudios Filosóficos*, (Instituto Superior de Filosofía de Valladolid) vol. 46 (1997), n. 132, pp. 325-335.

ESTRADA, J. A.: "La idea de Dios en Descartes y sus implicaciones", *Estudios Filosóficos,* (Instituto Superior de Filosofía de Valladolid) vol. 50 (2001), n. 143, pp. 37-68.

FERNÁNDEZ BREZMES, D. V.: "La interpretación germana de Descartes", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Madrid: Universidad Complutense), n.17 (2000) pp. 101-112. (En línea:

http://www.ucm.es/BUCM/revistasBUC/portal/modulos.php?name=Revistas2_Historico&id=ASHF&num=ASHF000011 [12.01.2008])

FROMM, G. H.: "La igualdad natural de los hombres en Descartes", *Diálogos* (Universidad de Puerto Rico), vol. 38 (2003), n. 81, pp. 185-224.

GARBER EAINSTEIN, D.: "Moral provisional y moral definitiva", *Apuntes filosóficos* (Universidad Central de Venezuela), n. 9-10 (1996).

——. *El puente roto. Temas y problemas de la filosofía de Descartes.* Caracas: Monte Ávila, 2002.

GARCÍA-BARÓ, M.: "Descartes y los avatares del descubrimiento filosófico de la vida", *Pensamiento* (Universidad de Comillas), n. 55 (1999), pp. 71-89.

GARCÍA DEL CAMPO, J. P.: "La consideración de las ideas innatas en Descartes y la problemática del conocimiento de lo físico", *Anales del seminario de historia de la filosofía* (Universidad Complutense, Madrid) n. 11 (1994), pp. 77-94. (En línea:

http://www.ucm.es/BUCM/revistasBUC/portal/modulos.php?name=Revistas2_Historico&id=ASHF&num=ASHF949411 [12.01.2008])

GARIN, E.: *Descartes.* Barcelona: Crítica, 1989 [*Vita e Opere di Cartesio,* Roma: 1984].

GAUKROGER, S.: *An Intellectual Biography.* Oxford: Clarendon, 1995.

——. (ed.): *Descartes. Philosophy, Mathematics and Physics.* Brigthon: Harvester, 1980.

GILSON, É., *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.* París, Vrin, 1930.

GÓMEZ PIN, V.: *Conocer Descartes y su obra.* Barcelona: Barcanova, 1984 (1979).

——. *Descartes, la exigencia filosófica,* Madrid, Akal, 1996.

GÓMEZ-RODRÍGUEZ, C.: "La cuestión del infinito y sus presupuestos filosóficos y teológicos en el siglo XVII", *Agora* (Universidad de Santiago de Compostela), vol. 21, (2002) n.1, pp. 39-76.

GONZÁLEZ RECIO, J. L.: "La paradoja Harvey-Descartes y el proyecto de una biología geométrica", en Arana, J. (ed.): *La filosofía de los científicos*. Sevilla, 1995, pp. 62-82.

GOUHIER, H.: *La pensée religieuse de Descartes*. París: Vrin, 1972 (1924).

——. *Les premières pensées de Descartes: contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance*. París: Vrin, 1979 (1958).

——. *La pensée métaphysique de Descartes*. París: J. Vrin, 1987 (1962).

——. *Descartes. Essais sur le "Discours de la Méthode", la métaphysique et la morale*. París: Vrin, 1973 (1937).

GUÉROULT, M.: *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols. París: Aubier, 1953.

HAMELIN, O.: *El sistema de Descartes*, Buenos Aires: Losada, 1949. [París, 1911].

HEGEL, G. W.: *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía. V. III: Descartes*. México: FCE, 1955 (Berlín, 1833).

HUSSERL, E.: *Meditaciones cartesianas: introducción a la fenomenologia*. México: F.C.E., 1985. (París,1931; La Haya, 1973)

JASPERS, K.: *Descartes y la filosofia*. Buenos Aires: Leviatán, 1948 [Berlín, 1937].

JURADO BAENA, M.: *El racionalismo de Descartes*. San Vicente del Raspeig (Alicante): Editorial Club Universitario, 1997.

KENNY, A.: *Descartes: a Study of His Philosophy*. Bristol: Thoemmes, 1993.

LAPORTE, J.: *Le rationalisme de Descartes*. París: PUF, 1950.

LARRAÍN, J. de D.: "¿Es Descartes un racionalista?", *Revista de Filosofía* (Universidad de Chile) (1997) n. 49-50, pp. 45-57.

LEFÈVRE, R.: *La vocation de Descartes*. París: PUF, 1956.

——. *L'humanisme de Descartes*. París: PUF, 1957.

——. *Le criticisme de Descartes*. París: PUF, 1958.

——. *La pensée existentielle de Descartes*. París: Bordas, 1965.

——. *La métaphysique de Descartes*. París: PUF, 1972.

LLEDÓ, E.: "Semántica cartesiana. (Una lectura del 'Discours de la méthode')", en *Filosofia y lenguaje*. Esplugues de Llobregat (Barcelona): Ariel, 1974 (1970).

LUNA ALCOBA, M.: "Sujeto, tiempo e intuición según Descartes", *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Buenos Aires: Centro de Investigaciones filosóficas), vol 27 (2001), n. 1, pp. 81-97.

LLANES, J. y VICENS, J. A.: *La creació de les veritats eternes en Descartes: textos i comentaris.* Anuari de la Societat Catalana de Filosofia, (Barcelona) vol. XII (2001).

MACHUCA, D. E.: "La temporalidad del pensamiento en Descartes", *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Buenos Aires: Centro de Investigaciones filosóficas), vol. 27, 2001, n. 1, pp. 99-125.

MARION, J.-L.: "Heidegger et la situation métaphysique de Descartes", *Archives de Philosophie* (París) (1975), n. 38, 2.

——. *Sur l'ontologie grise de Descartes: science cartésienne et savoir aristotélicien dans les "Regulae"*. París: Vrin, 2000 (1975).

——. *Sur la théologie blanche de Descartes: analogie, création des vérités éternelles, fondamentales*. París: PUF, 1991 (1981).

——. *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie cartésienne*. París: PUF, (1986).

——. *Questions cartésiennes: méthode et métaphysique*. París: PUF, (1991).

——. *Questions cartésiennes II: l'ego et Dieu*. París: PUF, (1996).

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, J. A.: *Razón y método en Descartes*. Madrid: Universidad Complutense, 1984.

——. *Descartes*. Madrid, Ediciones del Orto, 1994.

MILHAUD, G.: *Descartes savant*. Nueva York: Garland, 1987. [Facsímil: París, 1921.]

NICOLÁS, J. A.; FRÁPOLLI, Mª J. (ed): *Evaluando la modernidad: el legado cartesiano en el pensamiento actual*. Albolote (Granada): Comares, 2001.

PUTNAM, H.: "Cerebros en una cubeta", en *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988 [Cambridge, 1981].

RÁBADE ROMEO, S.: *Descartes y la gnoseología moderna*. Madrid: G. Del Toro, Madrid, 1971.

RIVERA DE ROSALES, J.: "Descartes o la subjetividad racionalista", en GONZÁLEZ GARCÍA, M. (ed.): *Filosofía y cultura*. Madrid: Siglo XXI, 2002 (1992) pp. 149-195.

ROBINET, A.: *Aux sorces de l'esprit cartésien. L'axe La Ramée-Descartes: De la "Dialectique" de 1555 aux "Regulae"*. París: Vrin, 1996.

——. "Descartes : critère logique de l'éminence et cause de soi (Sources hispaniques et françaises)", *Revista de filosofía* (Madrid: Universidad Complutense), (2001) n. 25, pp. 5-20. (En línea:

http://www.ucm.es/BUCM/revistasBUC/portal/modulos.php?name=Revistas2_Historico&id=RESF&num=RESF060612 [12.01.2008])

RODIS-LEWIS, G.: *Descartes y el racionalismo*. Barcelona: Oikos-Tau, 1971 [París, 1966].

——. *L'individualité selon Descartes*. París: Vrin, 1950.

——. *La moral de Descartes*. París: PUF 1998 (1957).

——. *Descartes: initiation à sa philosophie*. París: Vrin, 1964.

——. *Descartes y el racionalismo*. Barcelona: Oikos-Tau, 1971 [París, 1966].

——. *L'œuvre de Descartes*, 2 vols. París: Vrin, 1971.

——. *L'antropologie cartésienne*. París: PUF, 1990.

——. *Le développement de la pensée de Descartes*. París: Vrin, 1997.

RYLE, G.: *El concepto de lo mental*. Barcelona: Paidós, 2005 (1967) [Chicago, 1949].

SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA: *Estudis cartesians*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1996.

SHEA, W.: *La magia de los números y el movimiento. La carrera científica de Descartes*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

TERESA, J. de: *Pruebas cartesianas*. México: Departamento de Filosofia, Universidad Autónoma Metropolitana, 2002.

VICENS, J. A.: *Meditació i metafísica en Descartes*. Barcelona: Anthropos, 1991.

VILLORO, L.: *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. México: FCE, 1965.

VIELLARD-BARON, J.-L. (dir.): *Autour de Descartes: le dualisme de l'âme et du corps*. París: Vrin, 1991.

WILLIAMS, B.: *Descartes: el proyecto de la investigación pura*. Madrid, Cátedra, 1996 [Nueva York, 1978].

YUSO DÍEZ, J. M.: *La fortaleza del ego. Construcción y cimientos de la moral cartesiana*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 2003.

RAMÓN SÁNCHEZ RAMÓN estudió Filosofía en la Universidad de Barcelona. Fue becario del Departamento de Historia de la Filosofía y presentó una Tesis de Licenciatura sobre el *Tractatus* de Wittgenstein. Es catedrático de Bachillerato por oposición desde 1979. Actualmente ejerce en el IES Príncep de Viana de Barcelona. En 2002 obtuvo el DEA con un trabajo sobre las *Reglas* de Descartes y está preparando una tesis sobre Spinoza.

Este libro es algo más que un resumen sobre los tópicos del cartesianismo. La introducción sitúa al filósofo dentro de los intereses y las preocupaciones de su tiempo, heredero de su educación jesuita y harto de las guerras de religión, y al mismo tiempo lo relaciona con algunos de los temas actuales sobre la filosofía de la mente, la conciencia animal o la neurofisiología. La antología, completísima, incluye los textos principales de todos los temas característicos: la unidad del método, las cartas sobre las verdades eternas, el mecanicismo, las partes principales del *Discurso* y las *Meditaciones*, las cartas a Isabel sobre la relación cuerpo-alma y los fragmentos relevantes de los *Principios* sobre el método científico y el apriorismo cartesiano. Las traducciones buscan tanto la fidelidad como la claridad que lo hizo famoso.

